برطانوی ہندوستان میں

عقیدت پر مبنی اسلام اور سیاست

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں علیہ الرحمۃ

اور ان کی تحریک 1870-1920

ڈاکٹر اوشا سانیال

ترجمہ
ڈاکٹر وارث مظہری

کتاب محل

برطانوی ہندوستان میں

عقیدت پر مبنی اسلام اور سیاست

اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں رحمۃ اللہ علیہ
اور ان کی تحریک 1870-1920

ڈاکٹر اوشا سانیال

ترجمہ
ڈاکٹر وارث مظہری

کتاب محل

نام کتاب: عقیدت بر مبنی اسلام اور سیاست

مصنف: ڈاکٹر اوشا سانیال

ترجمہ: ڈاکٹر وارث مظہری

ناشر: محمد فہد 0321-8836932

قیمت: -/600 روپے

فہرست مضامین

عرض مترجم

اوشا سانیال کی یہ کتاب اپنے موضوع پر سب سے جامع کتاب ہے۔ میری معلومات کی حد تک اردو یا انگلش میں کوئی بھی ایسی دوسری کتاب موجود نہیں ہے جو اس شرح وبسط اور تحقیق و تجزیے کے ساتھ اہل سنت (بریلوی تحریک) کا تعارف کراتی ہو۔ تحریک دیوبند پر باربرا ڈیلی مٹکاف کی کتاب Islamic Revival In British India(1982): اس وقت مشرق و مغرب کے غیر اردو داں حلقوں میں سب سے بڑی سطح پر دیوبندیت کے تعارف کا ذریعہ ہے۔ اس کے بعد دیوبندیت کے بالمقابل بریلویت کے تعلق سے ایسی ہی تفصیلی اور تحقیق و تجزیے پر مبنی کتاب کی ضرورت علمی حلقوں میں محسوس کی جارہی تھی، جس کی تکمیل کے لیے مٹکاف کی ہی ایما پر اس کتاب کی مصنفہ نے قلم اٹھایا اور حقیقت یہ ہے کہ موضوع کا حق ادا کر دیا۔ یہ کتاب (جو دراصل مصنفہ کی ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے) پہلی مرتبہ 1996 میں شائع ہوئی اور اصحاب فکر ونظر کا مرجع بن گئی۔ ''اسلامک ریوائیول'' کی طرح غیر اردو داں حلقوں میں اس موضوع پر سب سے بڑا حوالہ یہی کتاب ہے۔ مصنفہ نے حتی الامکان موضوع سے متعلق تمام تر ضروری مراجع و مصادر کو پیش نظر رکھا ہے اور نہایت عرق ریزی کے ساتھ ان کا مطالعہ کر کے نتائج اخذ کیے ہیں۔ حالاں کہ اپنے مخصوص اسلوب و انداز کی وجہ سے ان سے استفادہ کرنا عام اردو دانوں کے لیے بھی آسان نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی بہت سی آرا سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور ظاہر ہے اسکی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے کہ اہل علم کے درمیان کسی بھی ایسے موضوع پر، جس میں رایوں کا اختلاف اور تنوع ممکن ہے، کوئی بات کبھی حرف آخر نہیں ہوتی۔

ہندو پاک کے اردو داں طبقے میں عرصے سے یہ ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جارہی تھی کہ اس کتاب کا ترجمہ اردو میں شائع ہوتا کہ اس سے استفادہ عام ہو سکے۔ میرے لیے یہ مسرت اور فخر کی بات ہے کہ یہ کتاب میرے قلم سے ترجمہ ہو کر علمی حلقوں تک پہنچ رہی ہے۔ میں ان کے لیے مصنفہ کا شکر گذار ہوں کہ اس تعلق سے انہوں نے مجھ پر اعتماد کیا اور ہر طرح سے میری حوصلہ افزائی کی۔

اس کتاب کا ترجمہ کئی اعتبار سے میرے لیے نہایت آزمائشوں سے پر تھا۔اس لیے پورے اخلاص کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ میں نے اپنی طرف سے زیادہ سے زیادہ باوثوق اور معیاری انداز میں اس کتاب کو اردو میں منتقل کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ کسی ایک جملے کی نقل و تفہیم میں بھی میں نے اپنے فکر ورجحان کو معیار نہیں بنایا۔کیوں کہ اپنی مختلف تحریروں کے حوالے سے میں یہ یقین دلا سکتا ہوں کہ میں ان لوگوں میں سے جو مولانا روم کی اس نصیحت کو حرز جان رکھتے ہیں کہ ''تو برائے وصل کردن آمدی۔نے برائے فصل کردن آمدی'' اگر ترجمے میں کسی جملے سے کوئی ایسا مطلب نکلتا ہے جو مصنفہ کا مقصود نہیں ہے تو اس کو میرے ترجمے کی مہارت کی کمی پر محمول کیا جائے۔اس کو کسی بھی طرح دوسرے تناظر میں دیکھنے کی کوشش نہ کی جائے۔میں نے اس موضوع کی حساسیت کا پورا لحاظ رکھنے اور مکمل امانت داری سے کام لینے کی کوشش کی ہے۔

ترجمے کے تعلق سے چند اور باتیں بھی قابل ذکر ہیں۔میری یہ کوشش رہی ہے کہ جہاں بھی اردو کتابوں کے اقتباسات آئیں،ان کی ان کتابوں سے مراجعت کر کے ان کے اصل الفاظ نقل کیے جائیں۔خود مصنفہ کے تعاون سے اور اپنی کوششوں سے مجھے اس میں کامیابی ملی۔لیکن مکمل کامیابی کے حصول میں اس بات کا شدید خدشہ تھا کہ کتاب کی اشاعت میں غیر معمولی تاخیر ہوتی چلی جائے۔ایسے میں تمام اقتباسات کے اخیر میں جو مصنفہ کے (اردو سے انگلش میں) ترجمے کا ترجمہ ہے،بریکٹ میں لفظ ''مفہوم'' کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔تاکہ اصل اقتباسات سے ان کو ممیز کیا جا سکے۔ان شاءاللہ اگلے ایڈیشن میں کوشش کی جائے گی کہ ان کی جگہ اصل اردو اقتباسات شامل کیے جا سکیں۔خاص طور پر ان اقتباسات کے ترجمے میں کسی بھی قسم کی کمی یا کوتاہی کے لیے میں دل سے معذرت خواہ ہوں۔ظاہر ہے تمام تر کوششوں کے باوجود بھی ترجمے کا ترجمہ اصل کے مطابق کبھی نہیں ہو سکتا۔ایک اہم بات یہ ہے کہ مختلف جگہوں پر جہاں میں نے بہت ضروری محسوس کیا یا جہاں میری نگاہ ٹھہر سکی،میں نے بعض باتوں کی وضاحت یا ان سے امکانی طور پر پیدا ہونے والی غلط فہمیوں کے لیے حاشیے میں نوٹ لگا دیا ہے۔لیکن اس کا اس حد تک التزام ممکن نہیں تھا کہ اس قبیل کی ہر ہر چیز کی نشان دہی کی جا سکے نہ ہی یہ چیز ایک مترجم کے دائرہ کار میں آتی ہے۔دوسرے ایسی بہت سی چیزوں کو ہمیں مصنفہ کی اپنی ذاتی رائے پر بھی محمول کرتے ہوئے اس کا احترام کرنا چاہیے۔

وارث مظہری

اظہار تشکر

یہ میرے لیئے نہایت سعادت کی بات ہے کہ میں ان افراد اور اداروں کا شکریہ ادا کروں جنھوں نے اس کتاب کی تصنیف کے طویل اور صبر آزما مرحلے میں ہماری مدد اور رہنمائی کی۔ میں American Institute of Indian Studies کی شکر گزار ہوں جس نے مجھے ایک جونیر ریسرچ فیلوشپ 87-1986 میں عطا کیا۔ اس کی بنا پر میرے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ میں تقریباً ایک سال تک ہندوستان میں رہ کر اس کتاب کے لیے فیلڈ ورک اور کلیدی متون کا تجزیہ کر سکوں۔ اس تحقیقی مقالے کو International Doctoral Research Fellowship Program for South Asia of the social seince research council and the American Council of Learned Societies کی طرف سے بھی گرانٹ حاصل ہوئی۔ اسی طرح فورڈ فاؤنڈیشن اور نیشنل انڈاؤمنٹ فار ہیومنٹیز کی طرف سے پاکستان میں 87-1986 میں تین ماہ کے تحقیقی مطالعے کے لیے مالی مدد فراہم کی گئی۔ آخری مرحلے میں "چارلوٹ ڈبلیو نیوکومبے ڈوکٹورل ڈیزرٹیشن فیلوشپ" کے تعاون نے مجھے اس بات کے لیے حوصلہ اور عزم عطا کیا کہ میں پوری طرح خود کو اس تحقیقی مطالعے کے لیے وقف کر سکوں۔

جن افراد کا میں نہایت اہتمام کے ساتھ شکریہ ادا کرنا چاہتی ہوں ان میں ہمارے کئی اساتذہ شامل ہیں۔ میں ٹونی ملر کی شکر گزار ہوں جن کی میں کانٹربری، برطانیہ میں ایم اے کی شاگرد تھی۔ میں ان کی احسان مند ہوں کہ انھوں نے میرے اندر تاریخ کے تئیں دل چسپی پیدا کی۔ سب سے پہلے انھوں نے ہی جنوبی ایشیا کی تاریخ کے بارے میں استفسارات قائم کیے اور میری اس بات کے لیے حوصلہ افزائی کی کہ میں اس تعلق سے میدان تحقیق میں قدم رکھوں۔ انھوں نے مجھ پر جس اعتماد کا اظہار کیا تھا، اس نے کچھ سالوں بعد تاریخ کو دل چسپی کے موضوع کے طور پر اختیار کرنے کے فیصلے میں اہم رول ادا کیا۔

کولمبیا آنے کے بعد میری فکر زیادہ بڑے پیمانے پر "بل روف" سے متاثر ہوئی۔ میں عالم اسلام میں داخلی سطح پر جاری عملی وفکری مباحثوں کے اسالیب کی طرف انھی کے زیر اثر سنجیدگی کے ساتھ ملتفت ہوئی۔ یہ انھی کا فیض ہے کہ میرے اندر یہ شعور وآگہی پیدا ہوئی کہ میں ان مباحثوں کا ان کی اپنی اصطلاحات کے تاریخی طور پر طے شدہ ثقافتی معنیاتی نظام کے تحت فہم حاصل کرسکوں۔ ان کے اس تحقیقی مطالعے میں گہری دل چسپی کی بنا پر ان کی نگرانی میں اس موضوع پر کام کرنا میرے لیے نہایت خوش آئند تجربہ تھا۔ وہ ہمیشہ میری رہنمائی کرتے، مطالعے کے بارے میں سوالات قائم کرتے اور یہ یقین حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ کام آگے بڑھ رہا ہے، تاہم اسی کے ساتھ وہ یہ موقع دیتے تھے کہ میں خود اپنا لائحہ عمل طے کرسوں۔ حالیہ سالوں کے دوران انھوں نے اسکاٹ لینڈ سے، جہاں وہ اس وقت ریٹائرمنٹ کے بعد فروکش ہیں، اس کتاب کے نئے سرے سے مرتب شدہ مسودے کے بعض حصوں پر اپنی رائے دی۔

تحقیق کے دوران مجھے باربرا مٹکاف کی تجاویز وتنقیدات سے بھی فائدہ اٹھانے کا موقع ملا۔ دراصل یہ مٹکاف ہی ہیں جنھوں نے سب سے پہلے یہ تجویز پیش کی کہ میں اس موضوع پر کام کروں اور پھر اس کے عملی آغاز میں میری بھرپور مدد کی۔ "ڈیوڈ لیلی ویلڈ" نے تنقیدی آرا سے نوازا اور اس کام میں بے انتہا دل چسپی کا مظاہرہ کیا۔ میں فرانسس پریچٹ کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مجھے اردو پڑھائی اور میرے اردو اشعار کے ترجمے کی اصلاح کی۔ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اسلام آباد کے خالد مسعود گاہے بہ گاہے تحقیق کے طویل دورانیے میں تحقیقی مواد سے متعلق غور وفکر کے نئے اسالیب کی طرف متوجہ کرتے رہے۔ کرسچن ٹرول نے متعدد ابواب پر اظہار خیال کے ذریعے مسلم دینیات سے متعلق اپنے علم وآگہی سے مجھے استفادے کا موقع مرحمت فرمایا۔ گریگ کوزلوسکی سے مجھے کام کرنے کا حوصلہ حاصل ہوا۔

کتاب کے مسودہ پر نظر ثانی کے دوران مظفر عالم نے روہیل کھنڈ کی تاریخ کے کچھ حصوں کے لکھنے میں اور اٹھارویں اور انیسویں صدی کے لینڈ ٹینیور سسٹم کی پیچیدگیوں کو سمجھنے میں مدد کی۔ اس طرح میں یوحانن فرائڈمین کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مسودے کو توجہ کے ساتھ پڑھا اور عربی الفاظ وعناوین کے ترجمے اور حرفی منتقلی (transliteration) کی تصحیح کی۔

میں سینڈے فریڈیگ کی بھی ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے وقت دیے اور مطالعے سے متعلق عملی نظریے کی تشکیل میں نہایت وسیع القلبی کا مظاہرہ کیا۔ انھوں نے کوشش کی کہ میں معمولی تفصیلات

سے دامن کش رہتے ہوئے اپنے اس تجزیہ و تحقیق کے مرکزی پہلو پر اپنی نگاہ مرکوز رکھوں۔ جن لوگوں نے ہماری مہمان نوازی کی تکلیف گوارہ کی اور ہمیں مطالعے کے مآخذ و مصادر سے ذاقف ہونے کا موقع فراہم کیا، میں ان کی بھی دل سے ممنون ہوں۔ میں سمجھ سکتی ہوں کہ پاکستان کے ایسے شہریوں کے لیے جنھوں نے تقسیم ہند کے موقع پر ہندوستان سے ہجرت کا کرب برداشت کیا، یہ بات کس قدر مشکل آفریں ہے کہ وہ ایک ہندو عورت کو اپنے گھر مہمان بنائیں۔ پروفیسر محمد مسعود احمد کئی ہفتوں تک 1986 میں ٹھٹھ (سندھ) میں ہمارے میزبان رہے۔ وہ اس وقت گورنمنٹ ڈگری کالج میں پرنسپل تھے۔ ان کی اہلیہ متعدد مرتبہ ہمیں کراچی لے گئیں۔ ہمارے ساتھ قیام کیا۔ ہماری دیکھ بھال کی جب کہ سندھ میں ان کا خاندان ان کے بغیر گزارہ کرتا رہا۔ مزید براں یہ پروفیسر مسعود ہی ہیں جن کے توسط سے کراچی، لاہور، دہلی میں ایسے لوگوں سے رابطہ ہو سکا جن کا تعاون میری اس علمی کاوش میں خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔

میں خصوصی طور پر مولانا یٰسین اختر مصباحی (دارالقلم دہلی) کی ممنون کرم ہوں جن سے میں محترم پروفیسر مسعود صاحب کے توسط سے متعارف ہوئی۔ (یہ دونوں حضرات ایک دوسرے سے ملے نہیں ہیں لیکن اپنی شہرت کی وجہ سے ایک دوسرے کے لیے معروف ہیں) مولانا مصباحی چار ماہ تک میرے استاذ رہے۔ چناں چہ انھوں نے مولانا احمد رضا خاں کے فتاویٰ کے مطالعے اور ان کے مشکل الفاظ و اصطلاحات اور طریق استدلال کو سمجھنے میں ہماری مدد کی۔ دہلی میں مصباحی صاحب کے ساتھ کام کے تجربے کا ہی فیض تھا کہ میں نیویارک واپس لوٹنے کے بعد دوسرے متون کو خود سے پڑھنے اور سمجھنے کی کوشش کر سکی۔

میں ان لوگوں کی بھی شکر گزار ہوں جنھوں نے مجھے اپنے ذخیرہ کتب میں سے ایسی ضروری رسائل و کتب کی فوٹو کاپی کی اجازت دی، جو نیشنل لائبریری میں دستیاب نہیں تھیں۔ جناب خالد حسن نے مولانا برہان الحق جبل پوری کے 1940ء تک محمد علی جناح کے ساتھ ہونے والے مراسلات کے مجموعے سے استفادہ کرنے کا مجھے موقع فراہم کیا۔ خواجہ رضی حیدر نے ''تحفۂ حنفیہ'' کے مجموعے اور ندوۃ العلماء سے متعلق بعض مواد سے استفادے کا موقع فراہم کیا۔ اسی طرح مولانا محمد اطہر نعیمی نے ''السواد الاعظم'' کے شماروں کی فوٹو کاپی کی اجازت مرحمت فرمائی۔ مسعود احمد نے غیر مطبوعہ دستاویزات جیسے مولانا احمد رضا خاں کے خطوط کی فوٹو کاپی کی اجازت دی۔ جناب مصطفیٰ رضوی (ایڈوکیٹ بریلی) نے اپنے شخصی

ذخیرہ کتب سے ضروری مواد کی فوٹو کاپی کی نہایت وسیع القلبی کے ساتھ اجازت مرحمت فرمائی۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کے فتاویٰ کا برصغیر ہند میں سب سے وسیع وعظیم ذخیرہ انھی کے پاس ہے۔ قومی لائبریریوں میں مولانا کے فتاویٰ کا اتنا بڑا ذخیرہ موجود نہیں ہے۔ مولانا محمد ظہور الدین خاں، لاہور نے ایسے اخبارات اور کتابوں کے تراشے فراہم کیے جن کی طباعت اب موقوف ہو چکی ہے۔ مولانا رضوان الدین نعیمی، مرادآباد نے السواد الاعظم کے بعض شماروں کی فوٹو کاپی کی اجازت دی۔ سید جمال الدین، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی نے مارہرہ کے خاندان برکاتیہ کی قیمتی تاریخی معلومات اور رسالہ "اہل سنت کی آواز" جو اس خاندان کے علما کی طرف سے شائع ہوتا تھا، کی کاپی عنایت فرمائی۔ مزید برآں جامعہ نعیمیہ مرادآباد اور مظہر الاسلام بریلی کے عملے نے نہایت قیمتی مصادر پر مبنی مواد مہیا کیا۔

1987 میں رام پور رضا لائبریری کے لائبریرین نے بھی میرے ساتھ بھرپور تعاون کیا۔ میرے تحقیقی مطالعے میں ان کی شخصی دل چسپی کی وجہ اور مودی زیراکس کمپنی، رامپور کے جناب آشوتوش گور کے عملی تعاون سے لائبریری سے دبدبہ سکندری کی میرے لیے فوٹو کاپی ممکن ہو سکی۔ مسٹر گور نے اس کام کے لیے وقتی طور پر لائبریری میں زیراکس مشین نصب کی، اس لیے کہ لائبریری کے ضابطے کے مطابق لائبریری کی کسی چیز کو باہر نہیں لے جایا جا سکتا تھا، جون میں جبکہ گرمی اپنے شباب پر تھی، بجلی کی صورت حال خراب تھی، انھوں نے اپنی زیر نگرانی اس کام کو میرے لیے انجام دیا۔ دوسرے بنیادی مواد کا حصول اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لائبریری، اسلام آباد، خدا بخش لائبریری پٹنہ، نیشنل لائبریری آر کائیوز دہلی اور نہرو میموریل لائبریری، دہلی سے ممکن ہو سکا۔ میں ان اداروں کے عملے کے تعاون کی نہایت مشکور ہوں۔

اخیر میں میں اپنے دوستوں اور اہل خانہ کی حوصلہ افزائیوں کی ممنون ہوں۔ پاکستان میں دشکا سید اور انور کمال نے موقع بہ موقع ہمیں لاہور کی سیر کرائی۔ آخر الذکر کی کدوکاوش سے یہ ممکن ہو سکا کہ میں ان تحقیقی مواد کو جو میں نے وہاں انتہائی دقت و دشواری سے حاصل کیا تھا، ہندوستان لانے میں کامیاب ہو سکوں کیوں کہ پاکستان کا قانون اس میں حارج تھا کہ پاکستان میں شائع شدہ کتابوں کو ایک ہندوستانی ہندوستان لا سکے۔

میں اپنے والدین کی دل سے شکر گزار ہوں کہ ان کا محبت بھرا تعاون اور حوصلہ افزائی ہر لمحہ شامل رہی۔ والدین کی عنایت سے ہی کولمبیا یونیورسٹی میں شروع کے چند سالوں کی تعلیم میرے لیے

ممکن ہو سکی۔

میں اپنی اس کتاب کو والد (☆) کے نام معنون کرتی ہوں۔ افسوس کہ والد اس کتاب کی تکمیل سے قبل ہی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ نیز والدہ کے نام بھی کہ انھوں نے مسلم معاشرے اور تہذیب میں میری دل چسپی کا خیر مقدم کیا اور مفید مشورے، تعاون اور حوصلہ افزائیوں سے نوازا۔ میرے شوہر گوتم بوس کا اس کام کی تکمیل میں ناگزیر تعاون شامل رہا ہے۔ میں اس کے لیے ان کی بھی شکر گزار ہوں۔

اخیر میں اوکسفورڈ یونیورسٹی پریس کے عملے کی نہایت درجہ ممنون ہوں کہ انھوں نے اس کتاب کو زیور طبع سے آراستہ کرنے میں اپنا تعاون دیا اور عادل طیب جی (ادارے کے سابق ایڈیٹر) کے لفظوں میں مجھے موقع دیا کہ میں ان پیچیدگیوں کے ساتھ پیچیدہ قسم کی مصنفہ بن سکوں۔ یو پی دہلی کے تمام دوستوں اور ساتھیوں کا شکریہ۔ ہم نے مل جل کر اپنی اس پہلی کتاب کو منظر عام پر لانے کا تجربہ کیا۔

اوشا سانیال

(☆) کتاب کے اردو ترجمے کا مصنفہ نے والد اور والدہ دونوں کی طرف انتساب کیا ہے۔ والد کی وفات 1988 جب کہ والدہ کی وفات 2012 میں ہوئی۔ (مترجم)

تعارف

اہل سنت اور شناخت کی تشکیل

اواخر انیسویں صدی

19 ویں صدی کے اواخر میں جنوبی ایشیا میں مختلف قسم کی قومیں پائی جاتی تھیں: سکھ، بدھ، ہندو اور مسلمان؛ اس وجہ سے یہ کوئی قابل حیرت بات نہیں ہے کہ مؤرخین مذہب اور سیاست کے مابین موجود رشتے کے بارے میں سوال اٹھاتے ہیں اور موجودہ صورت حال اور استعمار اور قبل از استعمار کے دور کی تاریخ (یا تاریخوں) کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کے موضوعات ان طلبہ کے لیے، نہایت اہم ہیں، جو گزشتہ یا اس سے قبل کی صدی میں برصغیر ہند میں بین مسلکی کشمکش یا فرقہ پرستی کی صورت حال کو سمجھنے کے خواہاں ہیں۔ اگرچہ اس قسم کی دل چسپی کوئی نئی چیز نہیں ہے، تاہم ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اصحاب علم و دانش مذہبی قومیت کی سیاست کے تعلق سے خود مذہب کی طرف پہلے کے مقابلے میں زیادہ توجہ مبذول کرنے لگے ہیں۔ زیادہ وضاحت کے ساتھ کہنے کی کوشش کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ بعض مؤرخین مذہب پر عمل کرنے کے معاملے کو نہایت سنجیدگی سے لے رہے ہیں اور ان بحثوں اور مناقشوں کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں جو مذہب پر عمل کرنے سے متعلق جاری ہیں۔ نیز اس کی روشنی میں وہ ان بنیادی امور کا پتا لگانے کی کوشش کر رہے ہیں جن کے ذریعے سماجی تبدیلی کے اس عمل کو سمجھنا آسان ہو جائے جو نظروں سے پوشیدہ ہیں۔

شمالی ہند میں 19 ویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں سنی علما کی ایک جماعت کی طرف سے چلائی جانے والی تحریک کا یہ مطالعہ 'سیاست' پر نہیں بلکہ خصوصیت کے ساتھ 'مذہب' پر مرکوز ہے۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ اہل سنت و جماعت کی تحریک سے وابستہ زیادہ تر علما ہندوستان میں برطانوی حکومت سے متعلق غیر سیاسی موقف رکھتے تھے اور براہ راست 'سیاست' سے وابستہ نہیں تھے، تاہم ایسے بہت سے اشارات موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان علما کی یہ تحریک سیاسی مضمرات بھی رکھتی تھی۔

اپنے تشکیلی دور میں، جو مولانا احمد رضا خاں (پ: 1856) کی قیادت کے ساتھ 1880 سے

شروع ہو کر 1921 میں ان کی وفات تک پھیلا ہوا ہے، اہل سنت کے علما شمالی ہند کے دوسرے علما کے ساتھ جن بحثوں میں مشغول رہے، ان کا سیاست سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے۔ یہ بحثیں اور مناقشے اس طرح کے موضوعات پر ہوتے تھے جیسے: پیغمبر اسلام (ص) کی صفات، اولیا اور پیروں سے توسل کا جائز یا ناجائز ہونا، جمعہ کی نماز کے لیے اذان دینے کی صحیح شرعی صورت وغیرہ۔ آئندہ کے ابواب میں ان موضوعات پر اہل سنت علما کا موقف اور ان کے دلائل پیش کرنے کے ساتھ میں یہ دکھانا چاہوں گی کہ خود یہ بحث ومباحثہ اس وقت کے شمالی ہند کے سیاسی وسماجی سیاق سے پوری طرح جڑا ہوا تھا۔ اہل سنت کی یہ بحثیں اپنی شناخت کی تشکیل کے عمل سے بنیادی سطح پر وابستہ تھیں اور مقابل کی مسلم وغیر مسلم جماعتوں اور برطانوی ہندوستان کے تعلق سے اپنے وسیع نتائج رکھتی تھیں۔ اس تناظر میں فریٹیگ (Freitag) نے مقامی جماعتی سرگرمیوں، برطانوی استعماری ریاست اور شناختی تشکیل کے عمل کے درمیان انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں وسیع سیاسی عمل سے اپنی غذا حاصل کر رہا تھا، ربط قائم کرنے کی جو کوشش کی ہے، اس سے بہت زیادہ مدد مل سکتی ہے۔[1] وہ کہتی ہیں کہ 19ویں صدی کے اواخر کے برطانوی ہند میں عوام کے اجتماعی مقامات (مثلاً کسی تہوار کی تقریبات وجلوس، محرم کی تعزیہ داری کی رسمیں، رضا کار تنظیمیں وغیرہ) کے حوالے سے ہندوستان کے لوگ جن مذہبی وثقافتی سرگرمیوں میں مشغول تھے وہ "اس دنیا کا متبادل تھا جس کی تخلیق استعماری حکومت نے کی تھی۔ یہ متبادل دنیا ان افراد کار اور قدروں کو سند جواز عطا کرتی تھی جنہیں برطانوی نظام میں کوئی جگہ حاصل نہیں ہوئی تھی۔"[2] فریٹیگ کہتی ہیں کہ اس متبادل دنیا میں لوگوں نے اپنے اظہارات کے لیے شعوری سطح پر ان امور کا انتخاب کیا تھا، جن کی بنیاد پر وہ 'جماعت' یا گروہ کی نئی تفہیم کر سکیں:

> "تنظیمات، نظریات اور عوامی شرکت کے درمیان پوشیدہ رابطہ کو سمجھنے کی کلید وہ عمل ہے جس کے تحت شرکت کرنے والوں نے متعلقہ جماعتوں کی تشکیل کی جس کے لیے وہ کوشاں تھے۔ اس عمل میں بعض مشترک اقدار اور طرز ہائے عمل کو شعوری سطح پر اس پر زور ڈالنے کے لیے اختیار کیا گیا۔ شرکت کرنے والوں نے ایک ہی وقت میں اپنی جماعت کے خدوخال واضح کرتے ہوئے اس 'غیر' کی تخلیق کی جو ان کے کھینچے ہوئے دائرے سے باہر تھا۔ چناں چہ نظریات کی تعبیر وتشکیل کا عمل ایک ایسی دنیا کو ہمارے سامنے لاتا ہے جس کے تحت متعلقہ جماعت کی تشریح وترجمانی کی جاتی ہے۔"[3]

اس طرح سامراجی ریاست میں لوگوں نے عوامی حلقے میں جو کچھ بھی کہا یا کیا وہ جماعت کی تشکیل کے لیے ایک لازمی اور ضروری عمل تھا۔ بیسویں صدی کی شروع کی دہائیوں میں مشترکہ مذہبی و ثقافتی تفکرات کی بنیاد پر ان میں سے بعض مقامی جماعتوں نے گائے کی قربانی یا مسجد کی حفاظت جیسے مسائل کو ابھارا تا کہ وہ قومی سطح پر اپنی صفوں میں اتحاد پیدا کر سکیں۔

جیسا کہ فریڈیگ نے اشارہ کیا ہے اور جیسا کہ اہل سنت پر میرے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے، جماعت کی تشکیل کا عمل اپنے آپ میں کشمکش پیدا کرنے والا عمل تھا۔ اس عرصے میں جس کا مطالعہ زیر نظر کتاب میں پیش کیا گیا ہے، وہ 'اغیار' جن کے مقابلے میں اہل سنت نے اپنی شناخت کی تشکیل کی، وہ بنیادی طور پر انہی کی طرح سنی مسلمان تھے۔ زیادہ تر یہ وہ علما تھے جو اہم معاصر سنی تحریکات جیسے دیوبندی تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔ [4] مزید برآں اہل سنت نے تبلیغی جماعت [5] اہل حدیث، جماعت احمدیہ (قادیانی) [6] اور ندوۃ العلماء کے خلاف بھی تحریریں لکھیں اور ان سے مناظرے کیے ۔یہ تمام تحریکیں جو اسلامی 'اصلاحات' (اس اصطلاح کا جائزہ میں اگلی سطور میں لوں گی) کے عمل کے عنوان سے خود کو متعارف کراتی ہیں، ہندوستان کی مجموعی مسلم آبادی پر اپنی گرفت کو مضبوط بنانے کے لیے دوسروں کے ساتھ صف آرا تھیں۔ ان کے درمیان ہونے والی بحث اس فہم پر مبنی تھی کہ ان تمام جماعتوں میں صرف ایک ہی جماعت برسر حق ہے۔ صرف ایک ہی جماعت زمانے کے ساتھ باقی رہے گی اور وہ ایسے ذرائع مہیا کرے گی جن سے اُس معیاری دنیا کا متبادل سامنے آسکے گا جس پر موجودہ سامراجی طاقت نے قبضہ کر رکھا ہے۔

بہر حال مقابلہ آرائی کا وہ عمل جو ایک سطح پر جماعتی انتشار پیدا کرنے کا باعث تھا، وہ باہم برسر پیکار جماعتوں کو ایک مشترکہ لڑی میں پرونے والا بھی تھا۔ یہ مشترکہ لڑی اسلامی اصلاح کی وہ زبان تھی جو ان میں سے ہر جماعت استعمال کر رہی تھی۔ [7] یا دوسرے لفظوں میں، جس کے لیے میں ''روف'' (Roff) کا جملہ مستعار لینے کی کوشش کروں گی: ''جزوی طور پر علما اس بات کے لیے دلیل پیش کر رہے تھے کہ انھیں کس طرح دلیل پیش کرنا چاہیے''۔ اس طرح وہ ممکنہ تبدیلی کے بارے میں بحث و مباحثے میں مصروف تھے۔ [8] وہ جماعتیں جن کے ساتھ اہل سنت بہت کم مشترک ثقافتی رابطہ رکھتی تھیں، وہ اتنی ہی زیادہ ''غیریت'' کی حامل تھیں۔ اہل سنت و جماعت علما کی دوسری جماعتوں کے ساتھ ایک گونہ اتحاد تو ضرور رکھتی تھی، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، تاہم وہ خود کو شیعہ مسلمانوں سے پوری طرح الگ

اور ممتاز تصور کرتی تھی۔ بہت حد تک یہی انداز اس نے ''ہندوؤں'' (ہندو کی اصطلاح جیسا کہ فریڈیگ نے وضاحت کی ہے، برطانوی حکومت کے دوران کاریگروں کے زمرے کی حیثیت سے مروج ہوئی) اور استعماری ریاست کے مقابلے میں بھی اختیار کیا۔

ثقافتی ماحول اور ایسی متبادل دنیاؤں کی تخلیق کا عمل جن کا ریاست سے کوئی تعلق نہیں تھا، مختلف انوکھے طریقوں سے مذہبی فکر وعمل کو بروئے کار لاتے ہوئے مکمل کیا گیا۔ ان جماعتوں کے ادارے مطبوعہ ادبیات کے استعمال پر مبنی تھے۔ مورخین نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ کس طرح 19 ویں صدی کے اواخر میں طباعتی ٹکنالوجی نے جماعت کی تشکیل میں اہم رول نبھایا۔ بینیڈکٹ اینڈرسن (Benedict Anderson) نے اپنی کتاب: Imagined Communities میں لکھا ہے کہ:

'پرنٹ سرمایہ داری' نے نوآبادممالک میں قومیت پسندی کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا'۔ (9)

میرا زیر نظر تحقیقی مطالعہ طباعتی وکتابی دنیا کے اس اہم رول کی حقیقت کو سامنے لاتا ہے جو اس نے 19 ویں صدی کے اواخر اور 20 ویں صدی کے اوائل میں اہل سنت تحریک کو منظر عام پر لانے میں ادا کیا۔ مولانا احمد رضا خان کے فتاوی، جن کی تعداد تقریباً 1000 بتائی جاتی ہے، مختلف شکلوں میں ان کے پیروکاروں تک پہنچے۔ بعض اوقات وہ دستی تحریر کی شکل میں تھے، جو پھر اخبارات ورسائل اور کتابوں کی شکل میں سامنے آئے۔ شمالی ہند میں بریلی اور دوسری جگہوں سے شائع ہونے والے اہل سنت کے لٹریچر کا بڑا حصہ ان پر مشتمل ہے۔ ان تحریروں کے ذریعہ برطانوی عہد کے ہندوستان کے دور دراز علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کو یہ موقع فراہم ہوسکا کہ وہ مختلف موضوعات پر مولانا احمد رضا خاں کی فقہی آرا کا مطالعہ کرسکیں۔ جن لوگوں نے ان کے نقطہ نظر سے اتفاق کیا انھوں نے مختلف اجتماعی سرگرمیوں میں شرکت کے ذریعے ان کے تئیں اپنی تائید وحمایت کا اظہار کیا۔ اس طرح اہل سنت تحریک تدریجاً مقامی سطح سے اوپر اٹھ کر ایسی وسیع تحریک میں ڈھل سکی جس کے پیروکار ہندوستان کے اکثر حصوں میں پائے جاتے ہیں۔

19 ویں صدی کے اواخر اور 20 ویں صدی کے اوائل میں مختلف اداروں کے ذریعہ اہل سنت کے درمیان شناخت کی تشکیل کے عمل کو آگے بڑھانے کی کوشش کی گئی۔ ان اداروں میں مدارس، مجلات ورسائل اور مقامی تحریکوں کے ساتھ زبانی مباحثات شامل ہیں۔ ان کے بعد رضا کار تنظیموں کا نمبر آتا ہے جو بعض مخصوص کاموں پر اپنی توجہ مرکوز کیے ہوئے تھیں۔ جیسے 20 ویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں

ترکِ مسلمانوں کی مالی امداد کی کوشش۔ مولانا احمد رضا خاںؒ کی مطبوعہ تحریروں کی طرح یہ سرگرمیاں ارکان کے درمیان جماعتی شعور پیدا کرنے اور مخاطبین کی تعداد بڑھانے کا ذریعہ تھیں۔ چناں چہ مخاطبین کا دائرہ علما کے چھوٹے سے حلقے سے بڑھ کر تعلیم یافتہ عام مسلمانوں کے ایک بڑے دائرے میں تبدیل ہو گیا۔ (10)

اہل سنت اور دیگر مسلک کے علما کے درمیان جو زبانی و تحریری مباحثے جاری تھے، ان میں خاص طور پر بعض ان مذہبی رسومات کو لے کر زیادہ شدت پیدا ہو گئی تھی جن پر اہل سنت کے پیرو کار عامل تھے۔ ان رسومات میں بعض بزرگوں کی قبروں پر عرس کرنا اور عید میلاد النبی منانا وغیرہ شامل ہیں۔

بزرگوں سے توسل و استعانت پر مبنی مذہبی اعمال اہل سنت کے مخالفین کی نظر میں مسلمانوں کی اصلاح کے دعوے کے برعکس اس کی جہالت اور فکری پسماندگی پر مبنی ہیں۔ مخالف جماعتوں کے درمیان اہل سنت کی یہ شبیہ ابھی تک قائم ہے۔ جب کہ خود اہل سنت کی نظر میں بزرگوں سے توسل و تقرب کے ذریعہ پیغمبر اسلام کی اتباع کے تصور نے اہل سنت کو جدید دنیا میں مذہب پر عمل کا ایک سانچا مہیا کر دیا ہے۔ اصلاح کے خیال سے کیے جانے والے، مزاروں پر مرکوز مذہبی اعمال اہل سنت کے اپنے شعوری انتخاب پر مبنی تھے۔ شعوری سطح پر یہ تحریک انفرادی ذمہ داری کے احساس پر مبنی تھی نہ کہ محض کسی قدیم ادارے سے چمٹے رہنے کی نفسیات کی بنیاد پر، جیسا کہ اس کے مخالفین دعوا کرتے ہیں۔

اپنی کتاب ''مذہبی قومیت'' (Religious Nationalism) میں Van de Veer لکھتے ہیں کہ:

> ''اگر ہم مذہبی بحث و مباحثے اور عمل کو مذہبی قومیت سے مربوط ہونے کی شکل میں دیکھتے ہیں تو ہمیں مذہبی شناخت کو اس حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کرنا ہوگی کہ وہ تاریخی طور پر ان مذہبی اداروں کی شکل میں سامنے آئے ہیں جن میں تبدیلی کا عمل مستقل طور پر جاری ہے۔'' (11)

عہد استعمار کے عروج سے لے کر 20ویں صدی کی دوسری دہائی اور مابعد عالمی جنگ اول کے مرحلے پر (جب اہل سنت قیادت کے بعض طبقات کا قومیت پسندی کی بعض شکلوں کی طرف رجحان سامنے آیا) محیط اس مطالعہ میں اس بات کا جائزہ لیا گیا ہے کہ کس طرح ان چالیس سالوں کے

درمیان مختلف امور پر زور و تائید کے ساتھ انھوں نے ایسی مسلم شناخت کی تشکیل کی جو مزارات و مساجد کے درمیان دوئی کو قبول نہیں کرتی۔ یہ حقیقت ہے کہ مسجد اور مزار پر مبنی مذہبی سرگرمیوں کی ہم آہنگی اس عام تصور کو جھٹلاتی ہے کہ مسجد رخی سرگرمیاں تفریق پیدا کرنے والی ہیں جبکہ مزار رخی سرگرمیاں اتحاد پیدا کرنے والی یا دوسروں کو اپنے اندر جوڑنے والی ہیں، اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اہل سنت تحریک کے ادارے نے بھی تفریقی واخراجی عمل میں اتنا ہی کردار ادا کیا ہے جتنا کہ مسجد رخی سرگرمیوں نے۔

عالم اسلام کے دیگر واقعات کی طرح، جنہوں نے برصغیر میں یہ اور اس طرح کی دوسری سنی تحریکات کی تشکیل میں اہم رول نبھایا، نیز ہندوستان کی برطانوی نوآبادیات اہل سنت تحریک کے ابھرنے کی اہم بنیاد تھی۔ حج کا موقع اس اعتبار سے نہایت اہم تھا کہ وہ دنیا کے مختلف حصوں کے مسلمانوں کے درمیان تبادلۂ خیال کا ایک اہم پلیٹ فارم تھا۔ چناں چہ بعض لوگ حج کے لیے اپنی مدت کو جامعہ از ہر وغیرہ میں درس و مطالعے کے لیے بڑھا لیا کرتے تھے۔[12] مولانا احمد رضا خاں نے بیس سال کے وقفے سے دو مرتبہ حج کیا اور یہ دونوں مواقع اہل سنت کے قائدانہ کردار کے حامل عالم ہونے کی حیثیت سے ان کے لیے اہم رہے۔ مزید برآں انھوں نے ان 20 سالوں میں مکہ اور مدینہ کے علما سے خط وکتابت کی اور اپنے وطن میں سامنے آنے والے بعض مسائل کے حل ان سے دریافت کیے اور بسا اوقات اس تعلق سے خود اپنی آرا بھی پیش کیں۔ مولانا احمد رضا خاںؒ کی طرح برطانوی ہندوستان کے دیگر معاصر اسلامی تحریکوں کے علما بھی حرمین شریفین سے مسلسل رابطہ رکھتے تھے۔ حرمین سے یہ رابطہ مسلکی جھگڑوں اور کشمکش کو استناد عطا کرنے کا اہم ذریعہ تھا۔ شمالی ہندوستان کے علما عالم اسلام کے مختلف حصوں کے فکری اتار چڑھاؤ سے واقف ہوتے رہتے تھے اور مختلف سطحوں پر اس سے متاثر بھی ہوتے تھے۔

18 ویں اور 19 ویں صدی میں مکہ کے علمی حلقوں سے مستفید ہونے والے علما پر موحدین تحریک، جسے عام طور پر وہابی تحریک سے موسوم کیا جاتا ہے، کے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ تاہم اس معاملے کا یہ پہلو واضح نہیں ہے کہ عرب کی وہابی تحریک اور 19 ویں صدی میں ہندوستان کی وہ تحریک جسے وہابی کہا جاتا ہے؛ کے درمیان تبادلۂ افکار کی نوعیت کیا تھی؟

20 ویں صدی کے اوائل کی خلافت تحریک، جس میں بہت سے علما نے نمایاں رول ادا کیا تھا، اس سلسلے کی نمایاں مثال ہے۔ 19 ویں صدی کے اواخر میں ایرانی عالم جمال الدین افغانی

(1838-97) نے عالم اسلام کے مختلف ممالک کا دورہ کیا (ہندوستان کا دورہ انھوں نے 1850 اور 1860 کی دہائیوں میں کیا) اپنے ان دوروں میں انھوں نے مختلف ممالک کے مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ ترکی کے سلطان کی روحانی قیادت کے ماتحت متحد ہو جائیں تا کہ وہ خود کو مغربی استعمار کے چنگل سے آزاد کر سکیں۔[13] ہندوستان میں قیام کے دوران برطانوی حکومت کے تئیں ان کے دل میں جو نفرت گھر کر چکی تھی، اس نے انھیں سر سید احمد خاں (1817-98) پر تنقید کے لیے ابھارا۔ انھوں نے کہا کہ سر سید برطانوی استعمار کے آلۂ کار ہیں۔[14] 1919-22 میں خلافت تحریک کے دوران جمال الدین افغانی کے اتحاد اسلامی کی فکر سے متاثر متعدد علما نے انڈین نیشنل کانگریس سے اتحاد کر لیا۔ چناں چہ موہن داس کرم چند گاندھی نے، جو کانگریس کی قیادت کر رہے تھے، علما کے اس مطالبے کی تائید کی کہ برطانیہ ترکی کے سلطان کو خلیفہ تسلیم کر لے۔ اس کے عوض علما نے برطانوی حکومت کے خلاف کانگریس کی جدوجہد کی حمایت کی۔ یہ فیصلہ جمعیۃ علماء ہند (قیام: 1919) کی طرف سے منعقدہ مختلف نشستوں میں زبردست بحث و مباحثے کے بعد کیا گیا۔ مولانا احمد رضا خاںؒ نے جو اہل سنت تحریک کے قائد کی حیثیت سے اس وقت علما کے حلقوں میں کافی شہرت حاصل کر چکے تھے، خلافت تحریک یا پین اسلامی فکر کی حمایت سے انکار کر دیا۔ اس انکار کی وجوہات سے میں اس کتاب کے نویں باب میں بحث کروں گی۔

جنوبی ایشیا کے لوگ اہل سنت کی اصطلاح کے مقابلے میں بریلوی کی اصطلاح سے زیادہ مانوس ہیں۔ بریلوی اس وقت ہندوستان و پاکستان اور برطانیہ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس مسلک سے وابستہ لوگ خود کو بریلوی کہلانا پسند نہیں کرتے۔ اس وجہ سے اس کتاب میں اس کے استعمال سے گریز کیا گیا ہے۔ بہتر ہوگا کہ شروع میں ہی یہ وضاحت کر دی جائے کہ آخر اس مسلک کے متبعین اپنے اوپر اس لفظ کے اطلاق کو کیوں غلط تصور کرتے ہیں؟[15]

مولانا احمد رضا خاںؒ کے پیروکاروں کو صرف اس لیے بریلوی کہا جاتا ہے کہ وہ بریلی شہر کے رہنے والے تھے، جو روہیل کھنڈ کا حصہ تھا (روہیل کھنڈ کا موجودہ اتر پردیش کے مغربی حصے پر اطلاق ہوتا تھا۔)[16] جنوبی ایشیا کے مسلمان (دوسری جگہوں کی طرح) اپنی شناخت کے لیے علاقہ، پیشہ، تصوف کے کسی سلسلے سے وابستگی (جیسے قادری، چشتی وغیرہ) یا خاندان (جیسے: قریشی، عثمانی وغیرہ) کا لاحقہ اپنے ناموں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ اس کا بنیادی مقصد اسی نام کے حامل دوسرے افراد سے خود کو ممتاز

کرنا ہوتا ہے۔[17] چوں کہ مولانا احمد رضا خاںؒ اس مسلک کی مرکزی شخصیت تھے، جن کے افکار کے اشتراک سے اسکی تشکیل عمل میں آئی، اس لیے بریلوی کے لفظ سے سادہ طور پر نہ صرف ان پر بلکہ اس تحریک پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کے اس تحریک کے ساتھ نسبت و تعلق کو واضح کرنے کے لیے میں نے 'بانی' (founder) کے بجائے 'مرکزی شخصیت' (central figure) کا لفظ عملاً استعمال کیا ہے، اس لیے کہ اس تحریک کے پیروکار بانی کے اطلاق کو ان پر صحیح تصور نہیں کرتے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ مولانا احمد رضا خاںؒ نے دین کی تجدید و احیا کا کارنامہ انجام دیا اس لیے وہ دراصل دین کے مجدد تھے۔ مسلمان پیغمبر اسلام کے پیغام کو بھلا چکے تھے اور انؐ کے راستے سے منحرف ہو چکے تھے۔ مولانا احمد رضا خاںؒ نے لوگوں کو متنبہ کرنے اور انہیں صحیح راہ پر لانے کی ذمہ داری سنبھالی۔ اہل سنت انہیں مجدد مانتے ہیں۔[18] چوں کہ وہ اسے اپنی اجتماعی ذمہ داری سمجھتے ہیں کہ وہ طریق رسول کی پیروی کریں۔ اس طرح گویا ان کا مقصد کسی نئی جماعت تشکیل کرنا نہیں ہے۔ اس لیے وہ خود کو ''اہل سنت و جماعت'' کہتے ہیں۔ سادہ طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ خود کو سنی اور عالمی سطح پر سنی کمیونٹی کا حصہ تصور کرتے ہیں۔

میں نے اس بات کا خیال کرتے ہوئے کہ خود اس جماعت کے لوگ اپنے اوپر جس اصطلاح کے اطلاق کو صحیح سمجھتے ہوں، اس کو ترجیح دی جائے، اہل سنت و جماعت (یا مختصراً اہل سنت) کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس کے ذریعہ ایک شخص کے لیے یہ سمجھنا آسان ہوگا کہ کس طرح پیغمبر اسلامؐ کی شخصیت کو اس تحریک میں مرکزیت حاصل ہے۔ مزید برآں مختلف موضوعات کے تعلق سے پیغمبر مرکزی بصیرت کے نتیجے میں مولانا احمد رضا خاںؒ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کی داخلی منطق کا ادراک بھی آسان ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں اس طرح ایک شخص کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ اس تحریک کو خود اس کی اصطلاح کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرے نہ کہ ایسی اصطلاح کی روشنی میں جو دوسروں کی طرف سے مسلط کی گئی ہو۔ لیکن اس کا منفی پہلو یہ ہے کہ چوں کہ ''سنی'' کی اصطلاح اپنے وسیع اطلاقات کی حامل ہے۔ (اس کے مقابلے میں صرف ''شیعہ'' آتے ہیں) اس لیے اس کی مراد کے فہم میں ممکنہ کنفیوژن کا اندیشہ ہے۔ اس تحریک کے پیروکار اس لفظ سے خود کو موسوم کرتے ہیں اور ان لوگوں کو جو پیغمبرؐ کی سنت پر عامل ہوں۔ یعنی ایسے لوگوں کو جن کا اسلامی نظریہ ان کے اسلامی نظریہ سے ہم آہنگ ہو۔ میں نے لفظ ''سنی'' کو ایسے تمام مواقع پر جہاں اس تحریک کے تعلق سے اس کے کوئی خاص معنی مراد ہوں، واوین میں استعمال

کیا ہے۔ یہ وضاحت اس لیے ضروری تھی تاکہ کوئی اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہو کہ میں نے اس تحریک کی خود ساختہ شبیہ پیش کی ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اہل سنت تحریک برطانوی ہندوستان کی ان متعدد تحریکات میں سے ایک تھی، جو 19 ویں صدی میں منظر عام پر آئیں اور جن کی قیادت علما کے ہاتھوں میں تھی۔ اصحاب علم ان میں سے کسی کو 'بنیاد پرست' کسی کو 'راسخ العقیدہ' اور جن کی اصل 'عوامی مذہب' سے جڑی ہوئی ہو، اسے توفیقی (Syncretist) 'روایتی' یا (بنگال میں) 'سبقی' کا نام دیتے ہیں۔ لیکن یہ توصیفات بالکل نادرست ہیں۔ اس لیے کہ مختلف لوگوں کے لیے اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔ مزید یہ کہ اکثر اوقات انکی اپنی قدر ہوتی ہے اور جہاں تک 'بریلوی' بمقابل 'اہل سنت و جماعت' کی اصطلاح کی بحث کا تعلق ہے، ان کا شمار ان اصطلاحات میں ہوتا ہے جو اس تحریک کے لوگوں کے لیے اجنبی ہیں۔ (19)

حال ہی میں کینتھ جونس (Kenneth Jones) نے علما کی زیر قیادت اسلامی تحریکات (اسی طرح بعض ہندو شخصیات کی زیر قیادت ہندو تحریکات) کو 'عبوری' (transitional) قرار دیا ہے۔ وہ اس اصطلاح کی ان لفظوں میں تشریح کرتے ہیں:

> ''عبوری تحریکات فی الاصل استعماری عہد سے قبل کی دنیا سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ مذہبی وسماجی نوعیت کے مقامی اختلافات کے بطن سے پیدا ہوئی ہیں۔ ان پر استعماری دور کے ماحول کے اثرات پائے نہیں جاتے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہو کہ اب تک وہ مضبوط بنیادوں پر قائم نہیں ہو سکی تھیں یا پھر یہ کہ وہ کسی خاص تحریک میں شامل لوگوں کو متاثر کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ اسی طرح عبوری تحریکات کی سب سے اہم پہچان یہ ہے کہ ان کے قائدین میں انگریزی زبان وثقافت کے رنگ میں رنگے ہوئے لوگ پائے نہیں جاتے اور ان کے اندر اس بات کو لے کر کوئی فکر پائی نہیں جاتی کہ ان کے نظریات اور لائحۂ عمل کو استعماری دنیا سے ہم آہنگ ہونا چاہیے''۔ (20)

یہ بات صاف ہے کہ جونس کی نگاہ میں اس بحث کا بنیادی اور مرکزی پہلو برطانوی استعمار سے تعلق رکھتا ہے۔ اس دائرے میں جو تحریکیں آتی ہیں انھیں ماقبل استعمار ماضی اور مابعد استعمار حال کے درمیان، جبکہ یہ تحریکیں عہد استعمار میں بھی باقی رہیں، عبوری تصور کیا جاتا ہے۔ ان تحریکات کی تشکیل میں برطانوی حکومت نے ضروری کردار ادا کیا تھا، اس اعتبار سے جونس ان تحریکات کو اُن تحریکوں سے

الگ تصور کرتے ہیں جنھوں نے ان کے لفظوں میں برطانوی استعمار کی حقیقت سے خود کو جوڑنے اور ہم آہنگ کرنے' (acculturate) کی کوشش کی۔ ان تحریکوں کے ارکان نے تغیر پذیر صورت حال اور استعماری حکومت کے ذریعہ پیدا ہونے والے مواقع سے فائدہ اٹھانے کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔

اگرچہ اس قسم کی نظریہ سازی اور اصطلاح کا استعمال مختلف مذہبی روایات کی شکل میں سامنے آنے والی تحریکات کو سمجھنے میں مفید و معاون ہو سکتی ہیں (جونس نے مسلم تحریکات کے علاوہ ہندو اور سکھ تحریکات کا بھی اس سلسلے میں جائزہ لیا ہے) تاہم ہمارے اپنے مقصد کے پیش نظر زیادہ بہتر شکل یہ محسوس ہوتی ہے کہ ہم علما کی زیر قیادت 19 ویں صدی کی تحریکات کو ان کی اپنی اصطلاحات کی روشنی میں بیان کرنے کی کوشش کریں۔ اہل سنت اور علما کی زیر قیادت اس عرصے کی دیگر تحریکات کے اپنے اہداف و مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے جو ان کی نظر میں تجدید پر مبنی تھے، انھیں تجدیدی تحریکات کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس موضوع پر لکھی جانے والی تحریروں میں اس کے لیے ''reform'' کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے، جس کے معنی عربی وار دو میں 'اصلاح' کے ہوتے ہیں، لیکن اس کے معنی میں دنیاوی نوعیت کی اصلاح شامل ہے، نہ کہ مذہبی نوعیت کی اصلاح۔ جیسے تعلیم کا فروغ، معیار زندگی کو بہتر بنانا، اس کتاب میں میں نے 'اصلاح' کے لفظ کو 'تجدید' کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے۔ کیوں کہ اصلاح کا لفظ 'تجدید' کے معنی کے بہت زیادہ قریب ہے۔ یہاں میں یہ کہنا چاہوں گی کہ اصلاح (reform) کو عیسائی تناظر میں کلیسائی اقتدار کی ساخت میں تبدیل کے معنی میں نہیں لیا جانا چاہیے۔ نہ اس معنی میں کہ اس سے مراد اسلام کے بنیادی نظریے کی تشکیل نو ہے۔ اس کے بجائے اس کے معنی ہیں: اسلام کی تعلیمات کو دوبارہ اس مقصد سے سامنے لانا کہ ان کے ذریعہ موجودہ یا مسلم معاشرہ میں ویسی ہی اخلاقی فضا بحال ہو سکے جو پیغمبر اسلام کے عہد میں موجود تھی۔ جیسا کہ آگے کی بحث سے اندازہ ہو سکے گا۔ اہل سنت کا نظریہ تجدید اس عرصے کی علما کی زیر قیادت دوسری تحریکات سے مختلف ہے۔

بہر حال اب بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ اہل سنت و جماعت تحریک کیا ہے؟ اور برطانوی نوآبادیات اور 19 ویں صدی کی دیگر تجدیدی تحریکات سے اس کا کیا تعلق ہے؟ اہل سنت کے تعلق سے اب تک جو تحقیقات سامنے آئی ہیں، ان میں کسی قدر یہ کنفیوژن باقی ہے کہ یہ کون لوگ ہیں اور ان کا سماجی پس منظر کیا ہے؟ یہ سمجھا جاتا ہے کہ دیوبندیوں کے برعکس، جو شہروں میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اہل سنت کے پیروکاروں کا تعلق دیہی علاقوں سے زیادہ ہے۔ مثال کے طور پر حمزہ علوی لکھتے ہیں:

''تاریخ کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ دیوبندی زیادہ تر شہری علاقوں سے تعلق رکھنے والے اور سماج کے متوسط اور اعلی طبقے سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں جبکہ بریلوی فرقے کے اثرات عوامی اپیل کے ساتھ دیہاتی علاقوں میں زیادہ محسوس کیے جاتے ہیں.....اتر پردیش میں بریلویوں کے اثرات (اس استثنا کے ساتھ کہ جنوب-مغربی یوپی کے کسانوں میں ان کے اثرات زیادہ ہیں) پنجاب اور کسی حد تک سندھ کے مقابلے میں کم رہے ہیں۔ دوسری طرف دیوبندیوں کو یوپی خاص طور پر شہری علاقوں کے مسلمانوں میں مرکزیت حاصل رہی ہے''....۔ (21)

اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ حمزہ علوی دیہات نشیں صوفی پیروں کی بات کر رہے ہیں نہ کہ اواخر 19 ویں صدی کے ان علما کی جو خود کو اہل سنت و جماعت کہتے تھے۔ اگر چہ مولانا احمد رضا خاںؒ بذات خود مزارات اور خانقاہوں کو مرکزی حیثیت دینے والی مذہبی رسوم (rituals) کی طرف مائل تھے، تاہم یہ نہیں کہا جا سکتا جیسا کہ علوی کے اقتباس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تمام صوفی مشائخ خود کو اہل سنت و جماعت کا حصہ یا خود اہل سنت کے علما انھیں اپنی جماعت کا حصہ تصور کرتے ہوں۔ 19 ویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل کے صرف چند صوفی پیر ہی اہل سنت تحریک میں فعالیت کے ساتھ شامل تھے۔ داخلی سطح پر اس قسم کا فرق نہ کیے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ یہ تصور کرنے لگے کہ دیہات کی خانقاہیں اور مزارات ملکی سطح پر اہل سنت سے وابستہ ہیں اور یہ کہ یہ تحریک بڑی سطح پر یکساں طور پر مسلم کاشتکاروں پر مشتمل تھی۔ زیر بحث نظریے کے تحت ہر وہ شخص جو دیوبندی، ندوی یا اہل حدیث نہیں ہے (یا ان کے علاوہ کسی اور جماعت یا فرقے سے تعلق رکھتا ہے) بالکل غلط طور پر بریلوی سمجھا جاتا ہے۔ یہ اہل سنت کے اس دعوے سے قریب تر ہے کہ دیوبندی، ندوی اور چند دوسری گم راہ جماعتوں سے قطع نظر 'سنی' ہونے کی حیثیت سے وہ جنوبی ایشیا کے سنیوں اور دوسرے سنیوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ لیکن یہ بات غلط اور گمراہ کن ہے۔

اس لیے اہل سنت کے اطلاق کی تخصیص کے لیے میں اہل سنت کے بذات خود شعوری سطح پر طے کردہ اصول و معیار کو استعمال کرنے کی کوشش کروں گی۔ یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ ہمارے زمانے میں ہر وہ شخص جو مزاروں پر جاتا ہے، وہ اہل سنت تحریک کا حصہ ہے۔ سادہ طور پر صرف اس لیے کہ اہل سنت مزارات پر مبنی مذہبی اعمال کو صحیح سمجھتے ہیں۔ ہمارے پاس اس بات کا پتا لگانے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ

اس زمانہ میں اہل سنت (یا بریلوی) کی اصطلاح اس قبیل کے لوگوں کے لیے کوئی معنی رکھتی تھی۔ یا ایسے واقعات ملتے ہوں جب انھوں نے یہ اصطلاح سنی اور اپنے اوپر اس اصطلاح کے اطلاق کو صحیح سمجھا۔[22]

مذکورہ بالا باتوں کے پیش نظر میں نے اپنے اس مطالعے کو مولانا احمد رضا خاںؒ کی شخصیت پر مبنی قیادت تک ہی محدود رکھا ہے۔ علما کے تذکرے اور سوانح سے معلوم ہوتا ہے کہ 19 ویں صدی کے اواخر میں اہل سنت کی مرکزی قیادت ایسے علما اور پیروں پر مشتمل تھی، جو اہل ثروت اور زمین دار گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے اور یا تو قصبات میں رہتے تھے۔[23] یا پھر، جیسا کہ مولانا احمد رضا خاںؒ کی مثال سے اندازہ ہوتا ہے، وہ شہروں میں مقیم تھے۔ یہ تمام علما کسی نہ کسی صورت میں مولانا احمد رضا خاں سے قریبی علمی و فکری تعلق رکھتے تھے۔

اس مطالعے کا بنیادی مواد مولانا احمد رضا خاں کے فتاوی سے اخذ کیا گیا ہے۔ میں یہ دعوا نہیں کرتی کہ میں نے مولانا کے تحریر کردہ تمام فتاوی کا مکمل طور پر مطالعہ کیا ہے۔ کیوں کہ ان کے حجم سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ممکن نہیں تھا۔ مزید یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اب تک تمام فتاوی شائع بھی نہیں ہوسکے ہیں۔ تاہم ان فتاوی کے مطالعے کی بنیاد پر جو ان کے افکار کو سمجھنے کے لیے ضروری بھی تھے اور معلوم و مشہور بھی نیز بعض نسبتاً غیر مشہور فتاوی کے مطالعے کی بنیاد پر یہ ممکن ہوسکا کہ اس فکری نہج کی دریافت کی جاسکے، جو اکثر فتاوی کی روح و مزاج سے مطابقت رکھتا ہے۔

مولانا احمد رضا خاںؒ کا ایک نعتیہ دیوان بھی ہے۔ اس میں شامل اشعار ایک عاشق رسول ہونے کی حیثیت سے ان کی شخصیت کے لطیف پہلو کی جھلک پیش کرتے ہیں۔ اس دیوان کے بعض اشعار کتاب کے دوسرے اور تیسرے باب میں نقل کیے گئے ہیں، جو اہل سنت تحریک کے صوفیانہ پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں۔

میں نے مولانا احمد رضا خاں کے ترجمہ قرآن کو پڑھنے کی کوشش نہیں کی، اگرچہ مجھے اندازہ ہے کہ اس کے مطالعے سے مجھے ان کے افکار کو سمجھنے میں مزید مدد ملتی، تاہم میرا اندازہ ہے کہ ان کے فتاوی سے ان کی فکر کی جو تصویری جھلک سامنے آتی ہے، ترجمہ قرآن کے مطالعے سے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوسکتی۔ دوسرے مصادر میں جو اس سلسلے میں اہمیت کے حامل ہیں، اہل سنت کے علما کے تذکرہ و سوانح پر مشتمل کتابیں ہیں۔ مولانا احمد رضا خاںؒ کی سوانح حیات پر سب سے بنیادی کتاب

''حیاتِ اعلیٰ حضرت'' ہے، جو ان کے شاگرد مولانا ظفر الدین بہاری کی لکھی ہوئی ہے۔ یہ تاریخی کے بجائے اخلاقی نصیحت و موعظت پر مبنی کتاب ہے۔ تاہم وہ اشخاص کے انفرادی طرزِ عمل کے بارے میں اہلِ سنت کے آئیڈیل پر کافی تفصیل سے روشنی ڈالتی ہے۔ بایں معنی کہ مولانا احمد رضا خاںؒ کا شخصی کردار ان کے متبعین کے لیے مثالی نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ یہ کتاب مصنف کے اپنے تجربات و مشاہدات، تاریخی واقعات کی ترتیب یا وسیع سیاسی و سماجی تناظر سے بحث کرتی ہے۔ اس نوع کی تفصیلات کو (جہاں تک ممکن ہوسکے) دوسرے تذکروں سے مراجعت، ان کے حوالہ جات کو ایک دوسرے سے ملا کر دیکھنا اور تقابل کرنا چاہیے۔ سب سے زیادہ بڑھ کر یہ کہ ان مجلات و رسائل کی، جو 19 ویں صدی کے اواخر اور 20 ویں صدی کے اوائل میں اہلِ سنت علما کی طرف سے شائع ہوئے تھے، مراجعت کرتے ہوئے، ان تفصیلات کو باہم مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

ان مجلات و رسائل میں رام پور سے شائع ہونے والا اخبار ''دبدبۂ سکندری'' خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس ہفتہ وار اخبار میں شائع ہونے والے کالموں کے مطالعے کے ذریعہ میرے لیے یہ ممکن ہوسکا کہ میں مختلف واقعات کی تاریخ کا صحیح اندازہ لگاسکوں اور ہندوستان کے متعدد شہروں میں عرس و میلاد کے منعقد ہونے والے اجتماعات کے بارے میں واقفیت حاصل کرسکوں۔ انگریزی میں دستیاب ثانوی مصادر نے مجھے یہ مدد ملی کہ میں تقابلی سطح پر مدارس اور اخبارات و رسائل کے داخلی نظم کو سمجھ سکوں۔

میں یہاں یہ اضافہ کرنا چاہوں گی کہ اہلِ سنت پر وسیع ثانوی مصادر موجود ہیں، جن سے مطالعے کے دوران بہت کم ہی استفادہ کیا جاسکا ہے۔ پاکستان میں اس وقت یہ تحریک دانش ورانہ احیا کے عمل سے گزر رہی ہے، مولانا احمد رضا خاں کے بعض فتاویٰ پہلی مرتبہ شائع کیے جارہے ہیں۔ اگرچہ ان کے ذریعہ اصل مصادر تک پہنچنے میں مجھے کافی مدد ملی، تاہم میں نے مولانا احمد رضا خاں کی حصولیابیوں کے بارے میں پیش کی جانے والی آرا کو نظر انداز کرتے ہوئے براہِ راست فتاویٰ کے مطالعے کے ذریعہ اپنی رائے قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس طریقے کو اختیار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ حالیہ زمانے میں ان کے بارے میں لکھی جانے والی تمام تر تحریروں کے مطالعے میں خاصی عملی دشواریاں تھیں۔ نیز ایک حد تک اہلِ علم مسلمانوں اور مغربی اسکالروں کی روایت یہ رہی ہے کہ اس طرح کے کسی موضوع پر اصل مصادر سے رجوع کیا جائے۔

ان سطور کے خاتمے میں میں یہ کہنا چاہوں گی کہ پاکستان میں تین ماہ (اکتوبر - دسمبر 1986) کے اور ہندوستان میں تقریباً ایک سال (اس کا بڑا حصہ 1987 کے دورانیے سے تعلق رکھتا ہے) پر مشتمل فیلڈ ورک نے اس تحریک کے خدوخال کی صحیح واقفیت حاصل کرنے میں بہت اہم رول ادا کیا۔ اہل سنت علما، اہل دانش اور دوسرے لوگوں کے ساتھ جن کا ذکر کتابیات میں موجود ہے، کیے گئے انٹرویو اور ان میں سے بعضوں کے ساتھ تفصیلی بحث ومباحثے سے مجھے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ میں کامل ذہنی ہم آہنگی کے ساتھ متون کا مطالعہ کرسکوں جو دوسری صورت میں ممکن نہیں تھا۔

■ ■ ■

حواشی وحوالہ جات

1- Sandria B. Freitag, Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India (Berkeley: University of California Press, 1989).

2- Freitag, Collective Action ..., p. 6.

3- Ibid., p. 13.

4- On the Deobandi movement, see Barbara D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900 (Princeton: Princeton University Press, 1982).

5- M. Anwarul Haq, The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas (London, 1972).

6- Yohanan Friedmann, Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background (Berkeley: University of California Press, 1989).

7- A point also made by Metcalf in Islamic Revival, p. 358.

8- William R. Roff, "Whence Cometh the Law? Dog Saliva in Kelantan, 1937," in Katherine P. Ewing (ed.), Shari`at and Ambiguity in South Asian Islam (Delhi: Oxford University Press, 1988), pp. 25-42.

9- Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

10- On "lay" leaders of Hindu and Muslim reform movements in the late colonial period, see Barbara D. Metcalf, "Imagining Community: Polemical Debates in Colonial India," in Kenneth W. Jones (ed.), Religious Controversy in British India: Dialogues in South Asian Languages (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 232-34.

11- Peter Van der Veer, Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 30.

12- The classic study for the nineteenth century is by C. Snouck

Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning - the Moslims of the East-Indian-Archipelago, tr. J. H. Monahan (London: Luzac and Co., 1931). Reprint (Leiden: E. J. Brill, 1970).

13- Nikki R. Keddie, Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani:" A Political Biography (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

14- Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani" (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983). On Sir Sayyid Khan, see the discussion in Chapter I.

15- چناں چہ وان ڈرویر "ریلجس نیشنلزم" (ص:43) میں لکھتے ہیں....نام ایک شخص کی اجتماعی شناخت کا نہایت اہم حصہ ہیں۔

16- روہیل کھنڈ کے بریلی اور رائے بریلی میں جس کا تعلق اودھ سے ہے، کنفیوژن نہیں ہونا چاہیے۔ مولانا احمد رضا خان اور بریلوی تحریک کا سید احمد بریلوی سے کوئی تعلق نہیں ہے جو رائے بریلی سے تعلق رکھتے تھے۔ جنھوں نے 1820 کے عشرے میں جہادی تحریک کی قیادت کی تھی۔

17- اس طرح کے نام نسبت یا نسبہ کہلاتے ہیں۔ ہندوستانی مسلم ناموں کے تعارف اور مختلف طرح کے ناموں کی تکنیکی اصطلاحات کی واقفیت کے لیے دیکھیں: محمد ہارون: کیٹلاگنگ آف انڈین مسلم نیمس، لاہور: اسلامک بک سینٹر، 1986)

18- میں نے تجدید اور اہل سنت کے اس تعلق سے دعووں پر باب ششم اور باب ہفتم میں بحث کی ہے۔

19- For a critical essay on the interpretive implications of imposing categories on the data, in the Southeast Asian context, see William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," Archipel (1985), 29, 7-34. Also see Roff, "Islamic Movements: One or Many?" in William R. Roff (ed.), Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse (Berkeley: California University Press, 1987), pp. 31-52, for a related discussion of the analytical difficulties associated with the term "Wahhabi."

20- Kenneth W. Jones, Socio-Religious Reform Movements in British

India, The New Cambridge History of India, III: 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 3.

21- Hamza Alavi, "Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology," in H. Alavi and F. Halliday (eds.), State and Ideology in the Middle East and Pakistan (New York: Monthly Review Press, 1988), p. 86.

22- اس قسم کی نسبتوں کا علم مابعد استعماری عہد کے بارے میں صحیح اندازے کے لیے آسان تر ہے، کیوں کہ علما کے مابین بہت سی سیاسی جماعتیں ظہور پذیر ہو چکی ہیں۔ مجھے شک ہے کہ میں اس عرصے کے تعلق سے صحیح انداز میں اہل سنت یا بریلوی اثرات و اقتدار کے بارے میں گفتگو کر سکوں۔ البتہ اس تعلق سے جو بات کی جا سکتی ہے اس کا تعلق مدارس، مجلات اور تنظیمات سے ہے جن کے حوالے اور اشارے کے لیے اہل سنت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ میں نے باب سوم میں اس پر بحث کی ہے۔

23- قصبہ اور اٹھارویں صدی کے شمالی ہندوستان میں اس کی تاریخ کے مطالعے کے لیے دیکھیں:

C. A. Bayly, "The Small Town and Islamic Gentry in North India: the Case of Kara," in Kenneth Ballhatchet and John Harrison (eds.), The City in South Asia: Pre-Modern and Modern (London: Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, 1980), pp. 20-48; and C. A. Bayly, Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), paperback edition, Chapter 9.

باب اول

سیاست اور مذہب

18 ویں اور 19 ویں صدی

بریلی جس سے بریلویت یعنی اہل سنت و جماعت کا نام ماخوذ ہے، روہیل کھنڈ سے تعلق رکھتا ہے۔ روہیل کھنڈ برطانوی دور میں "شمال مغربی صوبہ جات اور اودھ"[1] (دیکھیں: نقشہ 1، ضمیمہ) سے موسوم کیے جانے والے علاقے کے مغربی حصہ میں واقع تھا۔ 17 ویں صدی میں باہم برسرپیکار راجپوت سرداروں نے پٹھانوں یا روہیلہ افغانوں اور کرایے کے ماہر سپاہیوں کو اپنے علاقوں میں آنے کی دعوت دی تاکہ اپنے مخالفین کے مقابلے میں ان کی طاقت سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ 18 ویں صدی میں افغان عملداریوں کو کافی شہرت حاصل ہوئی: ایک روہیلہ جنھیں بریلی میں مرکزیت حاصل تھی دوسرے بنگش، جنھیں جنوب بعید میں مئو اور فرخ آباد میں مرکزیت حاصل تھی۔

روہیل کھنڈ کے روہیلہ پٹھان:

1707 میں اورنگ زیب کے انتقال کے بعد جب مغلیہ سلطنت کو زوال شروع ہوا تو روہیلے اپنے قائدین: علی محمد خان (1748) اور ان کے جانشیں حافظ رحمت خاں (1734) کی قیادت میں آزاد و خودمختار ہو گئے۔ مغلیہ فوج میں شامل علی محمد نے 40-1720 کے درمیان مغلوں کو نقصان پہنچا کر اپنی خود مختار سلطنت کی تشکیل کی جس کا مرکز آنولہ تھا۔ (یہ اس وقت سرکار مراد آباد کا حصہ تھا، جو صوبہ دہلی کا ایک انتظامی شعبہ تھا) محمد علی نے اپنی کوششوں سے رام پور، سنبھل، مراد آباد، امروہہ، شاہجہاں پور، پیلی بھیت اور اس علاقے کے بعض دوسرے ضلعوں کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا[2] ان میں سے بہت سے شہر اور اضلاع راجپوتوں کے ماتحت تھے۔

روہیلوں کے نام پر روہیل کھنڈ کا یہ علاقہ شمال میں ہمالیہ کی پہاڑیوں (ترائی) اور جنوب میں گنگا سے گھرا ہوا ہے۔ یہ علاقہ اپنی زمین کی زرخیزی میں شہرت رکھتا تھا۔ 18 ویں صدی کے اوائل میں یورپی وقائع نویسوں کی تحریروں میں شمالی روہیل کھنڈ کو برصغیر ہند کے سب سے زیادہ زرخیز علاقوں میں

شمار کیا گیا ہے۔[3] اس لیے ایک ابھرتے ہوئے روہیلہ سردار کو دیکھتے ہوئے افغان فوجی آسانی کے ساتھ اس علاقے میں کھینچے چلے آئے تھے۔

چوں کہ روہیلہ مغل سلطنت کے لیے خطرہ کی علامت تھے، اس لیے تصادم ناگزیر تھا۔[4] پہلے پہل علی محمد خاں کی فوجی فتوحات سے مغل بادشاہ محمد شاہ (عہد حکومت: 1719-48) بہت خوش ہوا۔ 1737 میں اس نے محمد علی کو پنج ہزاری کا منصب عطا کیا[5] لیکن 1740 تک محمد علی کی بڑھتی ہوئی طاقت نے [6] مغل دربار کو فکر و تشویش میں مبتلا کر دیا۔ اپنی زندگی کے آخری سالوں میں وہ صفدر جنگ (1754) کے اپنے علاقے پر مسلسل حملوں کو جھیلتا رہا۔ صفدر جنگ اس وقت اودھ کے نواب اور شاہی فوج میں میر آتش کے عہدے پر فائز تھے۔[7]

1745 میں صفدر جنگ نے مغل سلطنت کی طرف سے علی محمد خاں کے خلاف جنگ کی قیادت کی اور اُسے ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیا۔ مفتوحہ علاقوں سے دست برداری کے عوض محمد علی کو سرہند (پنجاب) میں حکومت مغلیہ کی طرف سے جاگیر عطا کی گئی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اسے دوبارہ اپنی فوجوں کو مجتمع کر کے سلطنت مغلیہ کے ساتھ لڑائی کا خیال نہ آئے۔ اسی کے ساتھ اس کے بڑے لڑکوں عبداللہ خاں اور فیض اللہ خاں کو اُس کے اچھے طرزِ عمل کی ضمانت کے طور پر دہلی میں شاہی حراست میں رکھ لیا گیا۔[8]

علی محمد خاں کو مغل فوج کے ساتھ لڑائی میں جو ہزیمتیں اٹھانا پڑی تھیں، ان کی تلافی کا اُسے اُس وقت موقع ہاتھ آگیا، جب 1748 میں احمد شاہ ابدالی کے دہلی پر حملے اور اسی سال محمد شاہ کی وفات کی وجہ سے دہلی میں سیاسی انتشار و ابتری کی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اسی دوران جبکہ مغلیہ فوجیں احمد شاہ ابدالی کے متوقع حملے کی فکر میں غلطاں تھیں، محمد علی تیزی کے ساتھ روہیل کھنڈ واپس آیا اور افغان فوجوں کے تعاون سے اس نے دوبارہ اس علاقے میں اپنا اقتدار بحال کر لیا۔

ستمبر 1748 میں علی محمد خاں کی غیر متوقع وفات کی بنا پر روہیل کھنڈ میں سیاسی انتشار کی فضا پیدا ہو گئی۔ چوں کہ اُس کے دونوں لڑکے اب تک (اُس وقت کابل میں) قید میں تھے اور تیسرا لڑکا کم سن تھا، اس لیے محمد علی کی جانشینی حافظ رحمت خاں (1774) کے حصے میں آئی جسے محمد علی نے اپنی وفات سے قبل اپنا ولی عہد مقرر کیا تھا۔[9]

فرخ آباد کے نوابین:

دریں اثنا، بریلی کے جنوب اور گنگا کے اُس پار دوآبے میں پٹھانوں کا ایک دوسرا

قبیلہ "بنگش" اپنے سیاسی اقتدار کے قیام میں مصروف تھا۔ بنگش کے زیر اقتدار علاقے کا مرکزی مقام "مئو" تھا۔ 1713 میں فرخ سیر جب مغلیہ حکومت کے تاج و تخت کو حاصل کرنے کے لیے کوشاں تھا، محمد خاں (1665-1743) کی سپہ سالاری میں بنگش افغان سپاہی کی حیثیت سے فرخ سیر کی فوج میں شامل کیے گئے۔ فرخ سیر کے تخت حکومت سنبھالنے کے بعد محمد خاں کو نواب کا لقب دیا گیا۔ علاوہ ازیں فوج کی کفالت کے لیے دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ بندیل کھنڈ کے آٹھ پرگنے انھیں عطا کیے گئے۔[10] 1714 میں مئو اور مئو سے متصل علاقوں میں اس نے اپنے اقتدار کی بنیاد مضبوط کرنے کی غرض سے قائم گنج اور محمد آباد جیسے قلعہ بند شہر بسائے اور فرخ سیر کے نام پر فرخ آباد کی تعمیر شروع کی۔[11]

جہاں تک علی محمد خاں کی بات ہے، اس کی قسمت کا ستارہ فرخ سیر کے جانشیں محمد خاں کے عہد حکومت میں چمکا۔ لیکن پھر وہ غروب بھی ہوگیا۔ کم سے کم 1720 تک وہ مغل شہنشاہ محمد شاہ کی طرف سے الہ آباد کا صوبے دار رہا۔[12] ایسا لگتا ہے کہ اس کے بعد مغلیہ حکومت کی طرف سے اس کے پر کترنے کی کوشش کی جانے لگی۔ اسے حکم دیا گیا کہ وہ گوالیر جاکر مراٹھوں کے خلاف ایک مہم کی قیادت کرے۔ پھر 1720 میں اس کی جاگیر بحال کردی گئی۔ 1729 میں جب مراٹھوں نے اس کے فرخ آباد قلعے کا محاصرہ کیا تو دہلی سے اس کی مدد کے لیے کمک نہیں پہنچی۔ اس کے بعد الہ آباد جیسے منافع بخش اور وسائل سے بھرپور صوبے کی صوبے داری واپس لے لی گئی اور اس کی جگہ مالدہ جیسے شورش زدہ (مراٹھے اس پر متواتر حملہ کرتے رہتے تھے) علاقے کی صوبے داری اسے دے دی گئی۔[13]

ان نقصانات کے باوجود 1743 میں اپنی وفات کے وقت محمد خاں کا اقتدار ایک بڑے حصے پر قائم تھا:

> "کان پور ضلع کا نصف مغربی حصہ... فرخ آباد کا پورا ضلع، غالباً صرف ایک پرگنہ کے علاوہ مکمل مین پوری ضلع، ضلع ایٹہ کا مکمل حصہ... گنگا کے دوسری طرف بدایوں کا تقریباً نصف حصہ اور ان کے ساتھ شاہ جہاں پور کا ایک پرگنہ... یہ تمام محمد خاں کے زیر اقتدار تھے۔ مقامی روایات کے مطابق، "ایٹہ ضلع کا پرگنہ "مارہرہ".... 1738 میں ٹھیکے پر حاصل کیا گیا۔"[14]

محمد خاں کا جانشیں اس کا بڑا لڑکا قائم خاں (1748) ہوا۔ محمد شاہ اسے بہت پسند کرتا تھا۔

اُس نے ان علاقوں کو قائم خاں کی ماتحتی میں برقرار رکھا، جو اس کے باپ کی ماتحتی میں تھے۔ مغل دربار سے اسے ''فرزند بہادر'' کا خطاب عطا ہوا۔

اس طرح دو علاقائی پٹھان قومیں - مراد آباد و بریلی میں علی محمد خاں کی روہیلہ طاقت اور فرخ آباد کے ارد گرد محمد خاں کے تحت بنگش پٹھانوں کی طاقت - ایک دوسرے کے ساتھ تصادم و کشمکش کے بغیر، بنیادی طور پر مغلوں کی مرکزی طاقت کو کم کرنے کے ساتھ اپنی طاقت کے دائرے کو بڑھانے میں کامیاب رہی۔ لیکن 1748 میں علی محمد خاں کی وفات کے بعد صفدر جنگ نے قائم خاں کو مراد آباد کا فوج دار مقرر کر کے ان دونوں میں پھوٹ ڈالنے کی کوشش کی۔ چناں چہ قائم خاں نے روہیل کھنڈ کے خلاف فوج کشی کر دی جس کی قیادت وہ خود کر رہا تھا۔[15] اس جنگ میں حافظ رحمت خاں کی فوج کے ہاتھوں قائم خاں مارا گیا اور فرخ آباد سمیت بنگش پٹھانوں کے ماتحت دوسرے علاقے حافظ رحمت خاں کے قبضے میں آ گئے۔

ان واقعات کا مقصد یہ تھا کہ اودھ یا بنگال کی طرح ابھر کر سامنے آنے والی روہیل کھنڈ کی پٹھان طاقت کو کچل دیا جائے۔ اُس وقت تک مضبوط عسکری قیادت اور افغانوں کے درمیان پائی جانے والی باہمی الفت و وفاداری کی فضا نے انھیں اس قابل بنائے رکھا کہ وہ باہر کے خطروں کا مقابلہ کر سکیں۔ ان کے اندر باہمی تعلق و مروت کا رشتہ اتنا مضبوط تھا کہ انھیں مراٹھا یا مغل حملوں سے حفاظت کے لیے احمد شاہ ابدالی کی تائید و حمایت بھی حاصل تھی۔ 18 ویں صدی کے اختتام تک عسکری طاقت اور اقتصادی وسائل کے لحاظ سے ان کے پاس کچھ بھی باقی نہیں رہ گیا تھا۔ مزید برآں سیاسی نقشہ تبدیل ہو رہا تھا اور نئے خطرات سامنے آ رہے تھے۔

روہیل کھنڈ پر اودھ کا غلبہ:

18 ویں صدی کے نصف آخر میں روہیلوں کی توسیع پسندی کو لگام دینے میں کئی طاقتوں کا مجموعی اشتراک کام کر رہا تھا: مغربی حصے میں صفدر جنگ[16] اور اس کے بیٹے شجاع الدولہ (1775) کے تحت ایک خود مختار صوبے کی حیثیت سے اودھ کی توسیع، ایک خود مختار یا اودھ کے نواب اور مغل فوجوں کے ساتھ نیز 1774 کے بعد برطانوی حکومت کے اتحادی ہونے کی حیثیت سے پٹھان علاقوں میں مراٹھوں کے متواتر حملے، قائم خاں کی وفات اور بنگش فوجوں کی حافظ رحمت خاں کے ہاتھوں شکست کے بعد صفدر جنگ نے فرخ آباد کو اپنے علاقے اودھ میں ملانے کی کوشش کی۔ ابتدا میں قائم خاں کے

جانشین احمد خاں بنگش (1771) نے اس کوشش کو ناکام بنادیا۔ اس کے بعد بنگش نے اس کا انتقام اس طرح لیا کہ اس نے اودھ کے نہایت اہم شہر بلگرام پر 1750 میں قبضہ کرلیا۔[17] اس سال کچھ عرصے بعد ملیح آباد پر بھی اس کا قبضہ ہو گیا۔[18] پھر اس کی فوج خود لکھنؤ میں بھی پہنچ گئی۔ لیکن لکھنؤ پر اس کا قبضہ بہت مختصر مدت کے لیے ہی رہا۔ کول (Cole) کے مطابق ”نئے فاتحین کے کبر و نخوت، سختی اور لوٹ مار کے عمل نے افغان پٹھانوں اور شیخ زادوں (لکھنؤ کے سنی زمین داروں) کے درمیان خوں ریزی برپا کردی“۔[19] مزید اہم بات یہ ہے کہ متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے (اودھ) کے شہروں میں مقیم سنی زمین داروں نے بنگش قبائلی پٹھانوں کے مقابلے میں شیعہ مذہب رکھنے والے صفدر جنگ کو ترجیح دی۔ اس لیے کہ صفدر جنگ کی حکومت سیاسی ثقافت اور وسائل آمدنی کی ساخت کو باقی رکھنے میں خشونت پسند اور ان گھڑ نئے فاتحین کے مقابلے میں زیادہ کامیاب تھی۔[20] 1752 تک مراٹھا اور جاٹ فوجوں کی مدد سے صفدر جنگ بنگش پٹھانوں کو شکست دینے میں کامیاب ہوگیا۔ اور روہیلوں کو بھی دفاع پر مجبور کردیا۔ لیکن اسی سال شمالی ہند پر احمد شاہ ابدالی کے حملے کی وجہ سے صفدر جنگ انھیں فیصلہ کن طور پر شکست دینے میں کامیاب نہیں ہوسکا۔

1750 کی دہائی میں روہیلوں کے علاقے کے جنوبی اور مغربی حصوں میں مراٹھوں نے پے بہ پے حملے کیے۔ اس وقت ان کی آخری امید احمد شاہ ابدالی سے بندھی ہوئی تھی جو ایک افغان کی حیثیت سے یہ سمجھتا تھا کہ پٹھانوں کی قوت بحال ہونی چاہیے اور مراٹھوں کو کچل دینا چاہیے۔ بنا بریں روہیلوں کے دونوں گروہ کے سرداروں (احمد خاں بنگش اور حافظ رحمت خاں) نے پانی پت کی لڑائی (1761) میں احمد شاہ ابدالی کی مدد کی۔ اس جنگ میں پٹھانوں کی فتح کے باوجود واقعات کا بہاؤ نہیں تھما۔ کیوں کہ اب ایسٹ انڈیا کمپنی کی قوت شمالی ہند میں کافی فروغ پا چکی تھی۔ اس کا واضح ثبوت 1774 میں بکسر کی لڑائی میں شجاع الدولہ پر انگریزی فوج کی فتح ہے۔ بکسر کی اس فتح نے حکومت اودھ کو انگریزی فوج کا مزید تابع اور ماتحت بنادیا۔ پھر دس سالوں بعد انگریزوں کی مدد سے اودھ نے روہیل کھنڈ کو اپنی سلطنت میں شامل کرلیا۔

رام پور ریاست روہیلوں کا آخری قلعہ:

یہ عجیب بات ہے کہ مراد آباد، بریلی، آنولہ، فرخ آباد، حتیٰ کہ لکھنؤ جیسی 18 ویں اور 19 ویں صدی کی علاقائی ریاستیں (دہلی اس میں شامل نہیں جو مغلیہ کا حکومت کا پایہ تخت تھی) 1774 اور

1857 کے انقلاب کی درمیانی مدت میں آہستہ آہستہ برطانوی حکومت کے زیر اقتدار آتی چلی گئیں۔ تاہم رامپور 1949 تک خود مختار ریاست کے طور پر ہندوستان کی آزادی کے بعد باقی رہا۔ ریاست رامپور کے نواب کی جانشینی اختیار کرنے والوں کی زیرکی و ہوشیاری نے ریاست کو برطانوی حکومت کے قبضے میں جانے سے محفوظ رکھا۔ اس کی شاید ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس کا رقبہ زیادہ نہیں تھا نیز برطانوی حکومت کے لیے اس کی کوئی استراتیجی اہمیت نہیں تھی۔

رامپور ریاست 1774 میں وجود میں آئی۔ جب برطانوی حکومت اور نواب اودھ نے اسی سال روہیلوں کو شکست دے کر ان کے علاقے پر قبضہ کر لیا، تو وارن ہیسٹنگز نے فیض اللہ خاں (1794) سے ایک معاہدہ کر کے اسے رامپور کی نسبتاً ایک چھوٹی ریاست (اس کا رقبہ 900 مربع میل تھا) جو مرادآباد اور بریلی کے درمیان واقع ہے، اس وعدے کے عوض عطا کر دی کہ وہ نواب اودھ کو عسکری مدد بہم پہنچائے گا۔[21] یہ نواب فیض اللہ خاں علی محمد خاں کا وہی بیٹا ہے، جسے 1748 میں احمد شاہ ابدالی کابل اور قندھار لے گیا تھا۔ ابدالی نے اسے 1751 میں واپس آنولہ بھیج دیا تاکہ وہ مراٹھوں اور نواب اودھ کے مقابلے میں روہیلوں کی مدد کر سکے[22] چوں کہ وہ اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھتا تھا، اس کے اندر قائدانہ اوصاف اور جنگی مہارتیں بخوبی موجود تھیں۔ اس لیے اگلے دو دہوں میں وہ حافظ رحمت خاں کے حلقے میں ایک نمایاں قائد کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آیا۔ جب 1774 میں حافظ رحمت خاں کی وفات ہو گئی تو فیض اللہ خاں روہیلوں کا باضابطہ سربراہ ہو گیا۔ اس کی صفوں میں روزانہ ایسے لوگ شامل ہو رہے تھے جن کی زمینیں آہستہ آہستہ فیض اللہ خاں کے قبضے میں آتی جا رہی تھیں، اور ان کے پاس کھونے کے لیے کچھ بھی نہیں بچا تھا۔[23] چوں کہ فیض اللہ خاں کو اس بات کا بخوبی اندازہ تھا کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اور اودھ کی فوجوں کے ساتھ مستقبل میں لڑائی اس کے لیے سود مند نہیں ہوگی، اس لیے اس نے اس معاہدے پر اپنی رضامندی دے دی جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

روہیلوں کی عسکری طاقت کے خاتمے کے بعد فیض اللہ خاں نے اپنی بقیہ زندگی کے ایام اپنی چھوٹی سی ریاست کے انتظام و انصرام اور ادبی و فنی صلاحیت رکھنے والوں کو اپنے دربار میں جمع کرنے میں وقف کر دیے۔ اس بات کی کئی شہادتیں موجود ہیں کہ رضا لائبریری رامپور کے بانی فیض اللہ خاں ہی ہیں[24] اسی طرح سودا کے شاگرد شاعر قائم (چاندپوری) (4-1793) کی سرپرستی رامپور دربار نے کی۔[25] خود سودا (80-1713) 72-1771 میں دربار اودھ سے انسلاک سے پہلے سترہ سالوں

تک نواب احمد خان بنگش کی سرپرستی میں رہے۔[26]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ رامپور اور فرخ آباد کے نوابین آصف الدولہ (1797) کے دربار کے زیر اثر تھے، جن کا مذہب شیعہ تھا۔[27] 1775 میں اودھ کے پایۂ تخت کو فیض آباد سے لکھنؤ منتقل کرنے کے آصف الدولہ کے فیصلے کے بعد، لکھنؤ میں بڑے پیمانے پر تعمیرات کا کام ہوا اور آبادی بے تحاشا بڑھ گئی۔ کول کے مطابق اگلی ربع صدی کی مدت میں لکھنؤ کی آبادی دو لاکھ سے بڑھ کر تین لاکھ ہوگئی۔[28] چوں کہ نوابان اودھ اور دربار اودھ سے وابستہ امرا کے طبقے شیعہ مذہب رکھتے تھے، لکھنؤ کی، شیعہ مذہب پر مبنی علمی فضیلت، مذہبی سرگرمی، شعر و شاعری اور فن عمارت سازی میں کافی شہرت حاصل ہوئی۔[29] اس وقت فرخ آباد اور رامپور کے نوابوں نے بھی شیعہ مذہب اختیار کر لیا تھا۔ کول لکھتا ہے کہ ”: فرخ آباد کے نواب نے 18 ویں صدی کے اواخر میں شیعہ مذہب اختیار کیا تھا“۔[30] اس کے بعد رامپور کے نوابوں نے شیعہ مذہب کو اختیار کیا۔ 1911 کے ”گزیٹر آف دی رام پور اسٹیٹ“ کے محرر کے مطابق، رامپور کے شیعیت کو اختیار کرنے والے پہلے نواب محمد سعید خاں (عہد حکومت :55-1840) تھے۔ انھوں نے اودھ کے نواب امجد علی خاں (عہد حکومت: 7-1842) اور واجد علی شاہ (عہد حکومت:56-1847) کے زیر اثر شیعہ مذہب اختیار کیا تھا[31]۔ اس کے بعد کلب علی خاں (عہد حکومت:87-1865) کے ماسوا رامپور کے تمام نواب مذہبا شیعہ ہی تھے۔ رامپور ریاست کی سرپرستی میں مذہبی تعلیمات وفنون کے فروغ کا زمانہ محمد سعید خاں کی نوابی کا 19 صدی کے وسط کا زمانہ ہے۔ انھوں نے عربی فارسی اور اردو کتب و مخطوطات پر مشتمل رضا لائبریری، رامپور کے ذخیرے میں کافی اضافہ کیا:

> ”بہت سے خطاط، ملمع ساز، چوبی نقش نگار اور جلد ساز (لائبریری میں) ملازم رکھے گئے۔ نئی کتابوں کی نقلیں تیار کی گئیں۔ قیمتی کتابوں پر طلائی کام کیا گیا.... نواب نے...... بڑے بڑے نساخوں اور عربی خطاطوں کو (کشمیر سے) بلوایا۔ ان فنکاروں کے دنیا سے گزر جانے کے بعد ان کی اولاد نے ان کی صلاحیتوں کو زندہ رکھا۔ نواب نے لکھنؤ سے عوض علی (خطاط) کو بلوایا... مشرقی تعلیم کے لیے مشہور ادارہ مدرسہ عالیہ انھی دنوں میں وجود میں آیا۔“[32]

نواب محمد سعید خاں بھی اپنے زمانے کے ارباب علم و ہنر سے تعلق رکھتے تھے۔ ایسی شخصیات

میں ایک اہم نام مفتی صدرالدین خاں آزردہ (1863) کا ہے۔ آزردہ فارسی کے ایک بڑے شاعر تھے۔ 1857 کے انقلاب تک وہ صدر الصدور کے عدالتی منصب پر فائز رہے۔ نواب صاحب کا تعلق مولانا فضل حق خیرآبادی (1862) سے بھی تھا۔ مولانا خیرآبادی کا اپنے زمانے کے اہم ترین علما میں شمار ہوتا ہے۔ اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھنے والے لوگ انہیں خصوصی حیثیت واہمیت دیتے ہیں۔ اس قبیل کی ایک شخصیت حکیم مومن خاں مومن (1851) کی ہے، جو یونانی طب میں شہرت رکھنے والے دہلی کے ایک مشہور خانوادے سے تعلق رکھتے تھے اور ایک عظیم شاعر اور عالم تھے۔ [33]

محمد سعید خاں کے جانشیں یوسف علی خاں کو اقتدار میں آئے ایک ہی سال ہوئے تھے کہ 1856 میں انگریزوں نے واجد علی شاہ کو اودھ کی نوابی سے بے دخل کر دیا۔ اس وجہ سے وہ تمام شعرا، ادبا اور ارباب علم وہنر، جو اودھ کے دربار سے منسلک تھے، بے یارو مددگار ہوگئے۔ ایسے میں ان میں سے بہت سے لوگ رامپور، چلے آئے۔ عبدالحلیم شرر نے تاریخ لکھنؤ پر لکھی گئی اپنی کتاب میں ایسے بہت سے لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ جیسے: فرنگی محل کے ایک عالم سید مظفر علی خاں اسیر (1881)، مشہور غزل گو شاعر منشی امیر مینائی (م:1900)، عربی اور فارسی کے بڑے عالم اور یونانی طب کے ماہر حکیم سید ضامن علی جلال لکھنوی (م:1909) وغیرہ۔ [34]

جس طرح سلطنت کے چراغ کے گل ہونے کے بعد فضلائے روزگار رامپور سمت آئے اور ان کے علم وہنر کی ضیاپاشیوں سے وہاں کی فضا منور ہوئی، 1857 کے انقلاب کے زیر اثر بھی کچھ ایسا ہی ہوا۔ یوسف علی خاں نے انگریزوں کی اس مصیبت کی گھڑی میں ان کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ 7-1856 میں اس نے انگریزوں کی طرف مرادآباد کا کاروبار حکومت سنبھالے رکھا۔ [35] اس طرح رامپور اس تخریب وتباہی سے بچا رہا جو انگریزوں نے دہلی میں پھیلائی۔ اس موقع پر دہلی سے رامپور کا رخ کرنے والوں میں مشہور غزل گو شاعر داغ دہلوی (1905) اور میر مہدی مجروح (1902) شامل ہیں۔ [36]

تاہم رامپور دربار کی سب سے نمایاں شخصیت مرزا اسداللہ خاں غالب (1869) کی ہے، جو شاعری میں نواب یوسف علی خاں کے استاذ تھے۔ نواب یوسف خاں کا تخلص ناظم تھا۔ [37] 1859 میں یوسف علی خاں نے اپنے اشعار پر اصلاح دینے اور ریاستی تقریبات وغیرہ کے اہم مواقع پر قصائد لکھنے کے عوض غالب کے لیے ایک مستقل ماہانہ وظیفہ جاری کر دیا۔ غالب ہی ایک ایسی شخصیت تھے، جنھیں

نواب رامپور کی طرف سے دربار رامپور سے منسلک ہونے کے باوجود دہلی میں رہنے کی اجازت حاصل تھی۔ البتہ وہ کبھی کبھی رامپور جایا کرتے تھے۔ اپنے دوستوں کے نام لکھے گئے خطوط میں غالب نے نواب رامپور کے ساتھ اپنے تعلق اور رامپور کے اپنے بعض اسفار کا ذکر کیا ہے۔ 1865 میں وہ لکھتے ہیں:

''تقریباً 10-12 سال پہلے نواب رامپور، یوسف علی خاں نے مجھے اصلاح کے لیے اپنے اشعار بھیجنے شروع کیے اور ہر ماہ وہ (وظیفے کے طور پر) سو روپے کی پرچی میرے نام بھجواتے تھے... آپ ان کی خوش اخلاقی اور حسن سلوک کا رسے اندازہ لگائیے کہ انھوں نے کبھی رقم کی وصولی کی رسید طلب نہیں کی... ماہانہ وظیفے کے علاوہ وہ گاہے بہ گاہے مجھے مزید رقمیں بھی بھجواتے تھے۔ کبھی دو سو، کبھی ڈھائی سو روپے۔ ہنگامے (1857) کے زمانے میں قلعۂ معلّٰی سے وظیفہ ملنے کا سلسلہ بند ہو گیا اور یہ نیک آدمی مجھ کو وظیفہ گاہے بہ گاہے اور تحائف بھیجتے رہے۔ اس طرح میں اور مجھ پر منحصر لوگ زندہ رہ سکے، موجودہ نواب (کلب علی خاں) اللہ انھیں ہمیشہ سلامت رکھے اور خوشحالی عطا کرے، اب تک ماہانہ وظیفے کی پرچی بھجواتے رہے ہیں۔ دیکھتے ہیں کہ وہ حسب سابق کبھی کبھی تحائف بھی بھیجتے ہیں یا نہیں۔ (38) (مفہوم)

اگر چہ یہ بات صحیح ہے کہ غالب بعض وجوہات کی بنا پر، جن پر داؤد رہبر (39) نے روشنی ڈالی ہے، کلب علی خاں کی سرپرستی میں وہ ترقی یا مقام حاصل نہ کر سکے، جو انھوں نے اس کے والد کی سرپرستی میں حاصل کیا تھا، تاہم حقیقت یہ ہے کہ وہ رامپور کی ریاست کے لیے ایسے اثاثہ کی حیثیت رکھتے تھے کہ کلب علی خاں کے لیے ان سے دست بردار ہونا ممکن نہیں تھا۔ چناں چہ، جیسا کہ داؤد رہبر نے لکھا ہے، اپنے درمیان پائے جانے والے تمام تر اختلافات کے باوجود، کلب علی خاں نے غالب کے نام ماہانہ وظیفہ جاری رکھا۔ علاوہ بریں بعض دیگر چیزوں کے اخراجات کی رقوم بھی اپنی طرف سے ادا کرتے رہے۔ جیسے غالب کے بیٹے کی شادی کا خرچ۔ غالب کے انتقال کے بعد کلب علی خاں نے غالب کے بعض بڑے قرضے بھی اپنی طرف سے ادا کیے۔ (40)

رامپور ریاست کے ساتھ غالب کے تعلق سے یہ اہم پہلو سامنے آتا ہے کہ کس طرح ہندوستان میں مسلم ریاستوں نے ایسے وقت میں جب کہ ملک کا بڑا حصہ انگریزوں کے زیر نگیں تھا، ہند،

فارسی تہذیب کے استحکام و بقا میں اہم کردار ادا کیا۔ غالب کی سرپرستی کا مقصد کلب علی خاں کے پیش نظر یہ رہا ہوگا کہ وہ ریاست رامپور کے دربار کو وہ شکل دے سکیں کہ وہاں مشرقی علوم و فنون اور اردو آموزی سے جڑی ہوئی فارسی تہذیبی روایت پروان چڑھتی رہے۔ اسی بنا پر انہوں نے رامپور رضا لائبریری کے وسائل کو مزید مضبوط و وسیع کرنے کی کوشش کی۔ چناں چہ 1886 میں لائبریری کی ایک نئی عمارت کا افتتاح کیا گیا۔[41] مسلم نوابوں کی اس قسم کی سرپرستی نے علما اور مذہبی اداروں کو ان کی دینی سرگرمیوں کے لیے مناسب ماحول فراہم کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ ایسے اداروں میں مدرسہ عالیہ (رامپور) کا نام نمایاں ہے۔

19 ویں صدی کے اواخر اور 20 ویں صدی کے اوائل میں رام پور کی ریاست سے بعض اہم شخصیات وابستہ ہوگئیں، جنھوں نے آگے چل کر ہندوستان کی قومی تحریک کے حوالے سے کافی شہرت حاصل کی۔ ان میں ایک نمایاں نام حکیم اجمل خاں (1863-1927) کا ہے، جو 1896 سے 1903 تک رام پور رضا لائبریری کے انچارج رہے۔ ان کی سرپرستی و رہنمائی میں طب کے موضوع پر لکھی گئی گراں قدر کتابیں، لائبریری کے ذخیرہ کتب میں شامل کی گئیں جو ملک میں اس موضوع پر سب سے قیمتی ذخیرہ تھا۔[42]

حکیم اجمل خاں نواب حامد علی خاں (عہد حکومت: 1889-1930) کے حمایت یافتوں میں تھے۔ وہ 1903 کے بعد بھی علاج، معالجے یا دیگر کسی غرض سے حامد علی خاں کے بلائے جانے پر رام پور آتے رہتے تھے۔ جب 1927 میں حکیم صاحب کا انتقال ہوا تو حامد علی خاں نے کہا کہ اگر چہ حکیم اجمل خاں سنی ہیں اور وہ شیعہ، لیکن اگر وہ اس دنیا میں کسی کے شاگرد ہوتے تو حکیم اجمل خان کے ہوتے۔[43]

روہیل کھنڈ ایسٹ انڈیا کمپنی کی ماتحتی میں- 1851-57:

اگر چہ رام پور تو برائے نام ہی سہی! آزادی حاصل کرنے میں کامیاب رہا لیکن روہیل کھنڈ کے باقی علاقے 1774 میں اودھ کے ماتحت اور 1801 میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ماتحت آگئے۔ روہیل کھنڈ کی اقتصادی خوشحالی ماضی کی یاد بن کر رہ گئی۔ اس کی وجہ آصف الدولہ، نواب اودھ کی طرف سے روہیل کھنڈ پر محصولات کا دباؤ تھا۔ (جسے انگریزوں کے ساتھ اپنے والد شجاع الدولہ کی طرف سے کیے گئے معاہدے کے مطابق، بڑی رقم ادا کرنی پڑتی تھی) براڈکین (Brodkin) لکھتے ہیں:

"روہیل کھنڈ برطانوی راج کے قبضے میں 1801 میں آیا۔ اس کی ساری توانائی ختم ہو چکی تھی اور وہ قلاش ہو چکا تھا۔ جنگ کے ساتھ اودھ کی اس پر 27 سالہ حکومت نے اس کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا تھا"۔ (44)

براڈ کین کے مطابق، ایسٹ انڈیا کمپنی کی ماتحتی میں اس کی حالت مزید خستہ تر ہو گئی۔ اس لیے کہ زمین داروں کا طبقہ اب باقی نہیں رہا تھا جب کہ انگریز حکومت کی طرف سے محصولات کا دباؤ شدید تھا۔ پٹھانوں نے پرانے مالکان زمین (راجپوتوں کا بالائی طبقہ جس کی پٹھانوں سے قبل اس علاقے پر حکمرانی تھی) اور اودھ کی حکومت نے بمشکل ہی ایسے اقدامات کیے جو علاقے کی سابقہ خوشحالی کو بحال کرنے میں معاون ہوں۔ (45) یا قانون گوؤں اور مقدموں (مقامی سربراہوں) سے نیلامی کے طریقے سے محصولات کا معاہدہ طے کرتے ہوئے، برطانوی کلکٹروں نے محصولات کی شرح بہت زیادہ اور روز افزوں رکھی۔ نئے مالکان زمین سے وعدہ کیا گیا کہ دس سالوں بعد ان کی ملکیت مستقل کر دی جائے گی لیکن اس مدت کے پورا ہونے سے قبل، ان کے محصولات کے مطالبے کی تکمیل نہ ہونے کی وجہ سے وہ برطانوی انتظامیہ کے قرض دار ہو گئے اور انھیں یکا یک ان جائیدادوں سے محروم کر دیا گیا۔

برینن (Brennan) کے مطابق، تیس سالوں تک برطانیہ کی حکمرانی کے بعد کسانوں کی حالت پہلے سے بہتر نہ ہو سکی۔ (46) محصولات وصول کرنے والوں کے زائد مطالبات کے باوجود غیر مزروعہ اراضی کی موجودگی نے ان کے لیے اس مصیبت سے کسی طرح بچ نکلنے کی راہ پیدا کر دی تاہم اس تعلق سے برتی جانے والی شدت اور سختی ان پر ہو رہے ظلم میں مزید اضافے کا سبب بنی۔ برینن کہتے ہیں کہ اس مدت کے اختتام پر دو اہم تبدیلیاں پیدا ہوئیں: کاشت کی زمینوں میں اضافہ (اور 1820 کی دہائی میں گنے کی کاشت میں نمایاں بڑھوتری) اور حکومتی اہل کار، مقدم، محصولات کے محکمے سے تعلق رکھنے والے کسان، ساہوکار اور سوداگروں کے طبقے کا ظہور پذیر ہونا۔ آخری گروہ (ساہوکار اور سوداگر) جو زیادہ تر ہندو بنیا ذات سے تعلق رکھتے تھے، زمین دار طبقے کا دس فیصد حصہ تھے۔ اس طبقے نے قرض پر لوگوں کو رقوم دے کر اور نقد آمدنی کے ذرائع پر کنٹرول کے ذریعہ اپنی جائیداد بنائی تھی۔ (47)

دیہی علاقوں میں اس نوع کی تبدیلیاں روہیل کھنڈ جیسے بڑے شہروں کی سماجی ساخت میں تبدیلی کے ساتھ آئیں۔ روہیلہ حکومت کے زمانے میں بریلی میں اونچے طبقے کے لوگ زیادہ پائے جاتے تھے۔ اگرچہ بنیادی طور پر اس طبقہ بالا میں فوج سے تعلق رکھنے والے لوگ زیادہ تھے، تاہم اس

میں حکومت، انتظامیہ اور زمین داری سے تعلق رکھنے والے افراد بھی شامل تھے۔

مزید برآں، روہیلوں نے مذہبی تعلیم کے پائے کو مضبوط کرنے اور ہند-فارسی تہذیبی خدوخال کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی۔ برطانوی راج کی شروعات کے ساتھ زمین داری اور سپہ گری میں ان کا عمل دخل باقی نہیں رہا۔ بیلی (Bayly) کے لفظوں میں متوسط طبقے کے یہ شہری لوگ ذرائع آمدنی اور سماجی اثرات دونوں اعتبار سے پیچھے رہ گئے اور اس کا فائدہ بعض ہندو برادریوں (براہمن، راجپوت، بنیے) کو پہنچا۔ اس سے اس سماجی کشمکش کا اندازہ ہوتا ہے جو اس وقت سامنے آیا۔ چناں چہ بریلی میں جو اس وقت روہیل کھنڈ کا سب سے اہم شہر شمار ہوتا تھا؛ 19 ویں صدی کے نصف اول میں یہاں 1816 اور 1837 میں فساد کے دو واقعات رونما ہوئے۔[48] ''بیلی'' کا خیال ہے کہ 1816 کے فساد کا بنیادی سبب روہیلوں کے متوسط طبقے کا زوال پذیر ہونا تھا۔[49]

آمدنی میں اضافے کی ضرورت کی بنا پر انگریزی حکومت نے بریلی میں ہاؤس ٹیکس نافذ کرنے کا فیصلہ کیا۔ تاہم ہندو اور مسلمان دونوں فرقے کے مقامی زعما نے اس ٹیکس کی شدید مخالفت کی۔ ''بیلی'' کے مطابق، ان کی مخالفت کی جزوی وجہ ملکیت اور سماجی رکھ رکھاؤ سے متعلق ان کا نظریہ تھا: وہ ایسے کسی بھی نظام کے شدید مخالف تھے، جو پولس سے تعلق رکھنے والے جاسوسوں کو نہ صرف مقامی کمیونیٹیز کے درمیان نفوذ کا، بلکہ وہ مشتبہ کردار کے لوگوں کو؛ دوسروں کے اس سماجی رتبے اور وقار کو جو حکمرانوں کے ساتھ تعامل میں نمائندگی کے طور پر انھیں حاصل تھی، آنکنے کا موقع دیتا ہے۔[50] ٹیکس کے خلاف عوامی احتجاج اتنے بڑے پیمانے پر ہوا کہ تجارت ٹھپ ہوگئی، دکانیں بند ہوگئیں۔ ٹیکس کے خلاف احتجاج میں کچہری پر عوام کی بھیڑ اکھٹا ہوگئی۔[51]

اس احتجاج کی قیادت کرنے والے مفتی محمد عوض تھے جو حافظ رحمت خاں کے خاندان سے تھے۔ انھوں نے اس ٹیکس کو عیسائی برطانوی حکومت کی طرف سے جزیے کے مترادف ٹھہرایا۔[52] ان کی نظر میں اب ہندوستان دارالاسلام کی جگہ دارالحرب بن چکا تھا اور اس بنا پر دشمنوں سے جہاد کیا جاسکتا تھا۔[53] عوام کے اس خیال نے کہ مفتی عوض کی جان خطرے میں ہے، لوگوں کے غیظ وغضب میں مزید اضافہ کیا:

''جب لوگوں کے اندر اس بات کا چرچا شروع ہوا کہ مفتی عوض کی جان خطرے میں ہے، تو لوگوں کے اندر غم وغصہ پھوٹ پڑا۔ عوام کی ایک بڑی بھیڑ شاہ دانہ مسجد کے گرد اکھٹا ہوگئی اور

مذہبی جنگ کا سبز جھنڈا لہرانے لگا۔ برطانوی حکومت نے باغیوں کو قابو میں کرنے کے لیے وہاں فوجی ٹکڑیاں اور توپیں روانہ کیں"۔ (54)

اس عوامی بغاوت میں جو چیز نمایاں تھی وہ یہ تھی کہ اس میں اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں طبقے کے مسلمان باہم معین ومددگار رہتے تھے۔ ادنیٰ طبقے میں کاریگر، یومیہ اجرت پر کام کرنے والے مزدور، رنگریز، جولاہے اور دوسری ذاتوں کے لوگ شامل تھے۔ دوسری طرف ہندوؤں اور مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات بھی اس مسئلے پر آپس میں متحد تھے۔ فریٹیگ کے مطابق، برطانوی حکومت نے روہیل کھنڈ میں نہ صرف پٹھانوں بلکہ کھتریوں اور کائستھوں کی بھی اقتصادیات کو تباہ کر ڈالا۔ ہندوؤں کے مذکورہ بالا دونوں قدیم اعلیٰ طبقے۔ کھتری اور کائستھ، ہندوؤں کے نئے تاجر طبقے کے ابھرنے سے پہلے مائل بہ زوال ہو چکے تھے۔ ہندو تاجروں کا یہ نیا طبقہ برطانوی حکومت سے پیدا کردہ آمدنی پیدا کرنے والے نئے وسائل سے محظوظ ہو رہا تھا۔ (55) جیسا کہ فریٹیگ کہتے ہیں، قدیمی اعلیٰ طبقے کے لوگوں نے اپنے اقتصادی بکھراؤ کا ان تہذیبی صورتوں کو اپنا کر حل ڈھونڈنے کی کوشش کی، جو فوری طور پر ان کے سماجی مرتبے کو تسلیم کرتا ہوا اور اپنے آپ کو کسی مقصد کے لیے وقف کر دینے کے نئے قسم کے جذبے کے لیے، جو افراد کو مرکزی جگہ دیتا ہے، گنجائش پیدا کرتا ہو۔

1837 تک سماجی قیادت زیادہ بڑے پیمانے پر ایک نئے طبقے کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ اگرچہ قدیم اعلیٰ طبقے کے خاندان اب بھی اپنے اثرات رکھتے تھے۔ فرقہ وارانہ فسادات میں 21 سال کے وقفے کے درمیان دیہاتی علاقوں میں گنے کی کاشت میں توسیع کے سبب طبقہ بالا کی دولت اور سماجی رتبے میں نمایاں اضافہ ہوا۔ سماجی ساخت میں ہونے والی تبدیلیوں کا باضابطہ مظاہرہ 1837 میں ہوا، جب ہندوؤں کا تہوار رام نومی اور شیعہ مسلمانوں کی تعزیتی تقریب محرم دونوں ایک ہی دن میں واقع ہوئے۔ برطانوی انتظامیہ نے رام نومی کو مکمل طور پر منانے کی اجازت دے دی تو قدیم طبقہ بالا کے ارکان نے محرم کے جلوس کو اسلحہ سے پاک رکھتے ہوئے اسے کربلا تک لے جانے کی کوشش کی۔ (56) اس کے بعد مسلم قائدین نے ہندوؤں کے ساتھ یہ سمجھوتہ کر لیا کہ وہ ہندو تہوار کے دنوں میں جانور ذبح نہیں کریں گے اور اس کے عوض ہندو 10 محرم کے دن اپنا جلوس نہیں نکالیں گے۔ (57) فریٹیگ کا خیال ہے کہ اس معاہدے سے ہندوؤں کے تاجروں پر مشتمل اعلیٰ طبقے کے اثرات کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو اس بات پر آمادہ کرنے میں

کامیاب ہو جاتے ہیں کہ وہ ان کے تقریبات منانے کے حقوق کو تسلیم کر لیں۔ اگرچہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے اعلیٰ طبقے کے لوگوں کی طرف سے سمجھوتے کی کوشش اس بات کا عکاسی کرتی ہے کہ بریلی میں مسلمان سیاسی سطح پر زیادہ مضبوط تھے، تاہم یہ سمجھوتہ نہایت کمزور نوعیت کا تھا۔[58] 1870 میں جب ایسے ہی کسی مسئلے پر ہندوؤں اور مسلمانوں کا ٹکراؤ ہوا تو ہندوؤں کے تاجروں پر مشتمل اعلیٰ طبقے نے سابقہ معاہدے کی پابندی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

روہیل کھنڈ کی 18 ویں صدی کے اواخر اور 19 ویں صدی کے اوائل کی تاریخ کے اہم واقعات کے اس تفصیلی تجزیے کو میں اس علاقے کے حوالے سے 1857 کے انقلاب پر مختصر اروشنی ڈالتے ہوئے ختم کرنے کی کوشش کروں گی۔ بروڈ کین (Brodkin) کے مطابق 1857 کے انقلاب کے پہلے مرحلے میں اس علاقے میں برطانوی مقتدرہ کی غیر موجودگی کی وجہ سے اس علاقے کے پرانے حریفوں کے درمیان اس پر تسلط کی جنگ چھڑ گئی۔ یہ دو حریف راجپوت اور پٹھان تھے۔ اس لڑائی میں چوں کہ پٹھان جیت گئے، اس لیے انگریزی حکومت نے یہ سمجھا کہ دراصل مسلمان باغی جب کہ ہندو وفادار ہیں۔ بروڈ کین کہتے ہیں کہ ایسا سمجھنا گمراہ کن ہے۔ حقیقت میں اصل صورت حال زیادہ پیچیدہ تھی۔ چوں کہ انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بغاوت کا مجرم تصور کیا تھا، اس وجہ سے 1857 کے اواخر میں بعض پٹھان زعما اپنی مرضی اور خواہش کے خلاف عملی طور پر انگریزی حکومت کے ساتھ بغاوت پر کمر بستہ ہو گئے تھے۔[59] 1857 کے موسم گرما میں روہیل کھنڈ کے ضلع: بریلی، بدایوں اور شاہ جہاں پور انگریز مخالف فوجوں کے کنٹرول میں رہے۔ ان فوجوں کی قیادت حافظ رحمت خاں کے پوتے خان بہادر خاں کے ذمے تھی۔ رام پور کے نواب یوسف علی خاں، جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، انگریزوں کے وفادار رہے اور 1858 جبکہ انگریزی حکومت دوبارہ اپنا اقتدار بحال کرنے میں کامیاب ہوگئی، انگریزوں کی طرف سے مراد آباد کا حکومتی انتظام و انصرام ان کے ذمے رہا۔ فرخ آباد کے نواب تفضل حسین خاں نے، جنھیں انگریزوں نے بغاوت میں شریک قرار دے کر "عدن" جلاوطن کر دیا تھا، خود اپنے قول کے مطابق، موت کے ڈر سے اکتوبر 1857 میں باغیوں کے ساتھ تعاون کیا تھا۔[60]

مذہبی مناقشے اور تجدیدی و اصلاحی تحریکات:

اگرچہ ان دو صدیوں کے دوران شمالی ہند کی صورت حال کافی اتھل پتھل کا شکار رہی تاہم اس سے مذہبی سرگرمیوں میں کوئی کمی نہیں آئی۔ 1803 میں انگریزوں کے دہلی پر قبضے کے بعد علما کے درمیان

یہ بحث شروع ہوئی کہ آیا اب بھی ہندوستان دارالاسلام ہے، جیسا کہ مغلیہ دور میں تھا، یا دارالحرب ہو چکا ہے؟ شاہ ولی اللہ دہلوی (م:1762) کے فرزند شاہ عبدالعزیز دہلوی (م:1824) سے اس بارے میں استفتا کیا گیا۔[61] اگرچہ اس تعلق سے ان کا فتوی واضح نہیں تھا، تاہم یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کے فتوے نے (کہ ہندوستان دارالحرب ہو چکا ہے) سید احمد بریلوی (م:1831) کو تحریک جہاد شروع کرنے پر مائل کیا۔ یہ تحریک 1820 میں شمالی مغربی سرحدی علاقے اور پنجاب میں برپا ہوئی۔[62]

بنگال میں 1821 میں حاجی شریعت اللہ (م:1840) نے حرمین میں طویل عرصہ گزار کر واپس آنے کے بعد مسلم کسانوں اور جولاہوں کے درمیان ایک اصلاحی تحریک شروع کی جو فرائضی تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔[63] اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ شریعت اللہ اس بات پر زور دیتے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے فرائض کی تکمیل کرنی چاہیے جن میں اسلام کے بنیادی ارکان پر عمل کرنا اور بدعات سے اجتناب شامل تھا۔ اس تحریک کے لوگ بھی انگریزی حکومت کے مخالف تھے۔ اگرچہ وہ جہادی نہیں تھے لیکن وہ برطانوی حکومت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار بھی نہیں تھے۔ چوں کہ قضا اور امارت کا نظام باقی نہیں رہ گیا تھا اس لیے فرائضی تحریک کے لوگ جمعہ وعیدین کی نماز ادا کرنا صحیح تصور نہیں کرتے تھے۔[64] شریعت اللہ کے بیٹے دودو میاں (م:1862) نے خلفا کا نظام قائم کیا جو ان کے ماتحت اور تابع تھے۔ زمین کا ٹیکس ادا کرنے سے انکار کی بنا پر فرائضی تحریک کے لوگوں کو زمین داروں (زیادہ تر ہندو) اور ہندوستانی برطانوی حکومت کے ساتھ کشمکش مول لینی پڑی۔[65]

ہندوستان پر برطانوی اقتدار کے مضبوط ہونے کے بعد ایک دوسرا ردعمل بعض مسلمانوں کے حجاز کی طرف ہجرت کی شکل میں سامنے آیا۔ ان میں ایک مولانا ابوالکلام آزاد (1888-1958) کے پردادا منورالدین بھی تھے، جنھوں نے 18 ویں صدی کے اوائل میں مدینہ کی طرف ہجرت کی۔[66] اس صدی کے اخیر تک یہ خاندان، جس کی سربراہی مولانا آزاد کے والد خیرالدین (198-1831) کر رہے تھے، واپس نہیں آیا۔ شاہ عبدالعزیز کے جانشین مولانا محمد اسحاق (1778-1846) بھی، جن کا تعلق مدرسہ امینیہ دہلی سے تھا، اپنے نوجوان بھائی یعقوب کے ساتھ 1841 میں حجاز سدھار گئے۔[67]

1857ء کے بعد دوسرے اور بہت سے لوگ ملک چھوڑ کر چلے گئے۔ اس لیے کہ ان دنوں برطانوی حکومت یہ سمجھتی تھی کہ بغاوت میں مسلمانوں کا کردار فیصلہ کن ہے، اس لیے خاص طور پر مسلمانوں کے تعلق سے اس کا رویہ نہایت سخت تھا۔ حجاز ہجرت کرنے والوں میں ایک اہم نام حاجی امداد

اللہ (99-1817) کا بھی ہے۔[68]

جو علما ملک میں ہی رہ گئے ان میں بہت سے ایسے لوگ شامل ہیں جنھوں نے شہر کو چھوڑ کر شمالی ہند کے گاؤں اور قصبات میں سکونت اختیار کر لی:

> "اس وقت علما کی بڑی اکثریت نے اپنے اعزا کو چھوڑ کر اور دہلی کو خیر آباد کہہ کر قصبات کی طرف لوٹنے اور سکونت اختیار کرنے کی کوشش کی جہاں ان کی جڑیں پہلے سے موجود تھیں۔ جن جگہوں کا انھوں نے اس کے لیے انتخاب کیا، جیسے دیوبند، سہارن پور، کاندھلہ، گنگوہ اور بریلی، وہاں برطانوی عمل داری کا اثر کم تھا اور وہ مسلمانوں کی مذہبی وثقافتی سرگرمیوں کا مرکز تھے۔"[69]

اگرچہ 1857ء کے انقلاب سے مسلمان بہت زیادہ متاثر ہونے والے تھے، تاہم انقلاب کے نتیجے میں سماجی سطح پر جو تبدیلیاں پیدا ہوئیں، انھوں نے مختلف مذاہب اور پیشے کے لوگوں کو بھی بڑے پیمانے پر متاثر کیا۔ 19 ویں صدی کے نصف تک متعدد نوابی ریاستوں کے برطانوی حکومت کے قبضے میں چلے جانے کے بعد ان ریاستوں کی نجی فوجوں میں شامل افراد بے روزگار ہو گئے۔ ریاست رام پور کی طرح ایسی کئی ریاستیں تھیں جو شعرا، موسیقار، اطبا اور علما کی سرپرستی کرتی تھیں۔[70] ریاستی سرپرستی سے محرومی اور وسائل معاش کے ختم یا کم ہو جانے کے بعد یہ طبقہ بری طرح معاشی قلت کا شکار ہو گیا۔[71] ان کے مقابلے میں ان شہروں کے بنیوں پر مشتمل طبقے کو جہاں سے برطانوی حکومت کی طرف سے بچھائی گئی ریلوے لائن گزرتی تھی، پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔

19 ویں صدی کے اواخر میں منظر عام پر آنے والی احیائے اسلام کی تحریک، جن میں اہل سنت وجماعت کی تحریک شامل ہے، 1857ء کے مابعد انگریزی اقتدار کے استحکام کے دور میں سامنے آئیں۔ اس زمانے میں شہری علاقوں میں ہندو بنیوں کی سرپرستی میں ایک نیا تہذیبی نظام صورت پذیر ہو رہا تھا۔ برطانوی اقتدار کے استحکام کی بنا پر اب اس کے ساتھ مقابلہ آرائی کا انتخاب باقی نہیں رہ گیا تھا۔ دوسری طرف مواصلاتی ٹکنالوجی کی حیرت انگیز ترقیات تھیں۔ نئے تہذیبی نظام کے ظہور میں یہ دونوں عوامل بھی نہایت اہم تھے۔ ریلوے لائن کی تعمیر نے سفر کو آسان کر دیا اور طباعت کے میدان میں ہونے والی پیش رفت نے علما کے لیے تعلیم اور کتابوں کی نشر واشاعت کے تعلق سے امکانات کے نئے دروازے کھول دیئے۔ اس لیے اس میں بظاہر کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ 19 ویں صدی کے اواخر

میں منظر عام پر آنے والی احیائے اسلام کی تحریکات نے افراد کی ہدایت و تربیت کے لیے زیادہ تر تعلیم اور نشر و اشاعت کی سرگرمیوں پر اپنی کوششیں مرکوز رکھیں۔ انھوں نے حکومت رخی سرگرمیوں پر توجہ نہیں دی۔ اہل سنت تحریک سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ نئی ٹکنالوجی کو دونوں مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا۔ قدیم تہذیبی ڈھانچے کے لیے بھی جو متعلقہ سماجی درجہ بندی اور کردار پر بھی زور دیتا تھا اور نئے، مساوات پسندی پر مبنی سماجی نظام کو فروغ دینے کے لیے بھی جو افراد کے عمل اور ذمہ داری پر زور دیتا ہے۔ احیائے دین کی ترتیبات میں سے ہر ایک نے اپنے منشا کے مطابق عمل کی راہ متعین کی۔

تجدیدی تحریکات:

1857ء کے بعد شمالی ہند میں منظر عام پر آنے والی تحریکات کے مذہبی تناظرات اور امتیازی خدوخال کو سمجھنے کے لیے 18 ویں صدی کی طرف لوٹنا ضروری ہے۔ چوں کہ یہ تحریکات ایک سے زیادہ تھیں اور مختلف نوعیت رکھنے والی تھیں، متعدد تحریکیں کسی نہ کسی طرح خود کو شاہ ولی اللہ دہلوی کی فکری وارث اور ان کی تعلیمات اور ان کے فکر و عمل کی معنویت ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ [72] علما کی قیادت میں چلنے والی تجدیدی و اصلاحی تحریکات، دیوبند اور اہل حدیث جماعت نے اس تعلق سے زیادہ بڑھ چڑھ کر اپنے دعوے پیش کیے۔ دوسری طرف سر سید احمد خاں (98-1817) جنھوں نے 1875 میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کی بنیاد ڈالی [73]، مولانا ابوالکلام آزاد اور سر محمد اقبال (1938-1876) خود کو شاہ ولی اللہ دہلوی کے علمی احسانات اٹھانے والا تصور کرتے ہیں۔ سر سید احمد خاں اور ابوالکلام آزاد جیسے لوگ شاہ ولی اللہ دہلوی کی فکر سے جو چیزیں اخذ کرتے ہیں، وہ اس سے بہت زیادہ مختلف ہے، جو علما نے اخذ کیا ہے۔ اول الذکر شخصیات شاہ صاحب کے تقلید کو مسترد کر دینے اور اجتہاد و تلفیق (74) پر زور دینے کے نظریے کی اپنے تجدد پسندانہ افکار کی روشنی میں ترجمانی کرتی ہیں [75] جب کہ علما شاہ صاحب کی فکر کے دوسرے پہلو پر زور دیتے ہیں۔ یہ پہلو مثال کے طور پر علم حدیث پر شاہ صاحب کا ارتکاز ہے۔ دیوبندی جماعت بنیادی طور پر تصوف کے چشتی سلسلے سے خود کو وابستہ کرنے کے ساتھ نقش بندی سلسلے سے بھی خود کو وابستہ کرتی ہے، جس سے شاہ ولی اللہ منسلک تھے۔ دیوبندی جماعت شاہ صاحب اور ان کے جانشینوں کو روحانی فیوض و برکات کا بھی سرچشمہ تصور کرتی ہے۔ [76] بہر حال علما نے عوام کے رشد و ہدایت اور دینی تربیت کے لیے شاہ صاحب کی بنیادی فکر پر اپنی توجہ مرکوز رکھی۔ اگر چہ غیر مسلم حکومت کی سیاسی ماتحتی کا منظر نامہ شاید شاہ صاحب کے حاشیۂ خیال

میں بھی نہیں آیا تھا۔[77]

19 ویں صدی کے اوائل کی تحریک "طریقہ محمدیہ" دہلی میں شاہ صاحب کے جانشینوں سے گہرائی کے ساتھ وابستہ تھی۔ 1806 میں سید احمد بریلوی نے شاہ عبدالعزیز کی شاگردی اختیار کی۔ آگے چل کر محمد اسماعیل (شاہ اسماعیل شہید (1831-1881) اور مولانا عبدالحئی (م: 1828) نے شاہ صاحب کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے، سید احمد بریلوی کی شاگردی اور مصاحبت اختیار کی۔ عزیز احمد "طریقہ محمدیہ" کا ان بلند الفاظ میں تذکرہ کرتے ہیں:

> "شاہ ولی اللہ دہلوی کے مذہبی وسیاسی افکار کا عملی عروج.... مذہبی اصلاح اور سیاسی انقلاب کی تحریک... یہ تحریک شاہ ولی اللہ کے پروگرام کے نظریے سے عمل کی طرف، بیٹھ کر غور وفکر کرنے سے میدان میں آ کر سرگرم ہونے کی طرف، اعلا طبقے کے لوگوں کو ہدایت دینے سے عوام کو غلامی سے آزادی دینے کی تحریک کی طرف اور افراد کی نجات سے سماجی تنظیم کی طرف ارتقا پر دلالت کرتی ہے۔"[78]

مذہبی سطح پر عوام کی تربیت وتزکیے کا عملی خاکہ "تقویۃ الایمان" میں پیش کیا گیا، جو اردو میں 1820 میں تصنیف کی گئی۔ یہ کتاب اسلام میں توحید کے تصور کے مرکزی پہلوؤں سے بحث کرتی اور ان پر روشنی ڈالتی ہے۔ بنا بریں وہ بزرگوں اور صوفیہ کے مزار پر ادا کیے جانے والے عوامی اعمال اور دوسرے رسوم واعتقادات کو شرک وبدعت تصور کرتی ہے۔ جیسا کہ اس کے نام سے اندازہ ہوتا ہے۔ "طریقہ محمدیہ" کے قائدین نے پیغمبر محمد کی شخصیت کو اپنی تحریک کا ماڈل بنایا۔ "طریقہ" کا مطلب یہ نہیں تھا جیسا کہ اس لفظ سے شبہ ہو سکتا تھا، کہ وہ تصوف کا کوئی نیا نظام یا روایت ہے، اس تحریک کے ذمے دار پیغمبر اسلام کی سنت سے تمسک کی تعلیم دیتے تھے۔ اس تحریک نے راجہ رنجیت سنگھ کی سکھ حکومت کے خلاف جو جہاد کا اقدام کیا، اس کا ماڈل بھی پیغمبر اسلام کے ہجرت مدینہ سے اخذ کیا گیا تھا۔[79]

احیائے اسلام کی دیوبندی تحریک، جس کا مرکز دار العلوم دیو بند، سہارنپور ہے، شروع کے ادوار میں اس پر مولانا قاسم نانوتوی (1833-77ء) اور مولانا رشید احمد گنگوہی (1905-1929ء) کی شخصیات کی گہری چھاپ تھی۔ یہ دونوں شخصیات دوستی کے گہرے رشتے میں بندھی ہوئی تھیں۔ اس دوستی کا تعلق اس زمانے (1840ء) سے ہے جب وہ دونوں دہلی کالج میں ایک ساتھ پڑھتے تھے۔ پھر اس کے بعد ان دونوں نے حاجی امداد اللہ (مہاجر) مکی سے چشتی سلسلے میں بیعت کر لی۔ (دوسرے نمبر پر

قادری، نقش بندی اور دوسرے سلاسل میں بھی انھوں نے بیعتیں کیں۔)[80] یہ دونوں ہی مشترکہ طور پر عوامی مذہبی رسوم کی اصلاح کا عزم رکھتے تھے اور اسی کے ساتھ ولی اللہی روایت کے مطابق، علم حدیث پر خصوصی توجہ مرکوز کرنے کے خواہاں تھے۔ دونوں کے اس مشترکہ عزم نے بھی باہمی دوستی کو مضبوط کرنے میں مدد دی۔[81]

1857 کے انقلاب اور اس کے نتیجے میں دہلی کی تباہی و بربادی کے بعد ان دونوں نے مل کر 1867 میں دیوبند میں دارالعلوم کی بنیاد ڈالی۔ شخصی حیثیت میں عوام کی دینی و اخلاقی رہنمائی کے لیے دیوبندی علما اہمیت کے ساتھ فتاویٰ جاری کرتے ہیں۔ باربرا مٹکاف کے مطابق، دیوبندی علما کی طرف سے جاری کیے جانے والے فتاویٰ مندرجہ ذیل طریقوں سے مذہبی اصلاح کے متعلق ان کی فکر کو آشکارا کرتے ہیں:

> "وہ عام طور پر تین اصولوں پر روشنی ڈالتے ہیں: وہ امور جن پر زیادہ توجہ نہیں دی جا رہی ہے جیسے حج کرنا اور بیوہ کی شادی۔ دوسرے بعض ایام کو مقدس ٹھہرا کر ان میں مخصوص مذہبی اعمال ادا کرنے سے گریز کرنا جیسے میلاد النبی، عرس... اسی طرح (شیعوں کی طرف سے ان کی اہم مقتدا شخصیات کی) تقریبات میلاد (یوم پیدائش) منانا۔ فتوی کی تیسری اہم اصل یا مقصد ان اعمال کو رد کرنا ہے جو اصلاً اختیاری اور مستحب ہیں لیکن انھیں واجب قرار دے دیا گیا ہے۔ جیسے بعض نفل عبادات میں مخصوص ادعیہ و اذکار کا ورد، ختم قرآن پر مٹھائی کی تقسیم۔ اصلاح پسندوں نے اس اساس پر اپنے نظریے کی عمارت اٹھائی اور اپنے متبعین کو یہ باور کرایا کہ یہ سنت رسول سے پوری طرح ہم آہنگ ہے"۔[82]

شاہ ولی اللہ کی طرح دیوبندی علما نے بھی تصوف کو اپنی زندگی میں شامل کیا۔ صوفی مرشدوں و رہبر کی حیثیت سے انھوں نے لوگوں کو سنت سے اپنا رشتہ جوڑنے پر آمادہ کیا۔[83] علاوہ ازیں انھوں نے تصوف کے ان نظریاتی اور عملی پہلوؤں پر زور دیا جن سے ان کی اصلاحی مساعی کو تقویت ملتی ہے۔

دیوبندی علما کا اس بات پر زور کہ سنت رسول کو ہمارے قول و عمل کا معیار اور اساس ہونا چاہیے اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ "طریقہ محمدیہ" کی طرح وہ بھی پیغمبر محمد کو انسان کے لیے سب سے اہم عملی نمونہ تصور کرتے ہیں۔ پیغمبر اسلام کی ذات روحانیت کا سرچشمہ بھی ہے جس سے فیض پانے کے لیے کسی مرشد طریقت کے حلقے میں آنا پڑتا ہے۔ پیغمبر اسلام (دیوبندی علما کے دعوے کے مطابق)

براہ راست ان کی موجودہ زندگی میں عمل دخل رکھتے ہیں۔ وہ ان کو خوابوں میں نظر آتے ہیں۔ انھیں ہدایات دیتے ہیں۔ ان کے تعلیمی کاموں کو سراہتے ہیں۔ (84) متکاف کہتی ہیں کہ: "علما نے خود کو پیغمبر اسلام کے نمونے پر ڈھالا اور عوام الناس نے خود کو ان علما کے نمونے پر ڈھالنے کی کوشش کی"۔ (85)

اہل حدیث تحریک سے وابستہ لوگوں نے پیغمبرانہ نمونے کو دوسری طرح ظاہر کیا۔ پیغمبر اسلام سے اپنی وابستگی کے اظہار کے لیے پہلے انھوں نے خود کو "محمدی" کہنا شروع کیا، لیکن ان پر جب یہ تنقید کی گئی کہ وہ اس طرح خدا سے زیادہ رسول سے اپنا رشتہ جوڑتے ہیں، تو انھوں نے اپنا نام بدل کر اہل حدیث کر لیا۔ (86) اہل حدیث قرآن وسنت پر زور دیتے ہیں اور فقہائے اربعہ کی آرا کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق جس طرح ان فقہا نے قیاس و اجماع کی روشنی میں براہ راست قرآن وسنت کے منشا کو سمجھنے کی کوشش کی، اس طرح آج کے اہل علم کو بھی متعین فقہا کی تفہیم و تعبیر سے اوپر اٹھ کر براہ راست قرآن وسنت سے احکام اخذ کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

متکاف کے مطابق، یہ منہج علم صرف شریعت کا گہرا علم رکھنے والوں کی حد تک مخصوص ہے۔ اہل حدیث قیادت میں ایسے علما شامل ہیں جو باصلاحیت ہیں مصادر شریعت پر ان کی نظر ہے۔ وہ ایسی ضروری اہلیت رکھتے ہیں کہ وہ جوں کا توں قرآن وسنت کے متن کی ترجمانی کر سکیں۔ (87)

اہل حدیث علما کا قرآن وسنت کے منابع سے براہ راست اخذ و استفادے کو ترجیح دینے کے نظریے کا ایک واضح پہلو یہ ہے کہ وہ اسی بنا پر تصوف کو مسترد قرار دیتے اور اسے مذہب کے لیے خطرہ تصور کرتے ہیں۔ (88) اسی بنا پر انھوں نے تقلید ائمہ سے بھی انکار کیا اور دیوبندی جماعت کے بھی مخالف رہے جو ہندوستان کے سنی مسلمانوں کی اکثریت کی طرح حنفی مسلک کی حامل ہے۔ تاہم یہ دونوں جماعتیں شاہ ولی اللہ دہلوی کی اصلاحی جماعت سے ہم رشتگی کی وجہ سے کسی حد تک مشترکہ بنیاد رکھتی ہیں۔ ایک تو عرس اس کے علاوہ مزارات پر ہونے والے دوسرے اعمال و رسوم کو مسترد کرنا۔ نیز سماجی اصلاح جیسے عقد بیوگان کو فروغ دینا۔ (89)

19ویں صدی کے نصف آخر میں ان موضوعات کو علما کے علمی بحث و مباحثے میں مرکزیت حاصل تھی۔ ان موضوعات نے علما کو وہ فریم ورک مہیا کیا جس کے تحت علما نے جدید ادارتی ڈھانچے تیار کیے۔

اگر چہ اہل حدیث اور دیوبندی جماعت کے درمیان مشترکہ فکری بنیادیں پائی جاتی ہیں تا

ایسی چیزیں زیادہ ہیں جو ایک کو دوسرے سے ممتاز اور جدا کرتی ہیں۔ اہل حدیث جماعت کی طرف سے تقلید ائمہ اور تصوف کی شدید مخالفت کی بنا پر علما کے حلقوں میں ہونے والی پُر زور و پُر شور بحثوں کے علاوہ، اہل حدیث جماعت کو اس اندیشے کی بنا پر برطانوی حکومت کی طرف سے ناراضگی کا سامنا کرنا پڑا کہ وہ حکومت کی وفادار نہیں ہے۔ [90] یہ معاملہ اس وجہ سے مزید سنگینی اختیار کر گیا کہ اہل حدیث جماعت بعض عرب مسلمانوں سے دوستانہ تعلقات اور روابط رکھتی تھی۔ انگریزی حکومت کو اس بات کا اندیشہ تھا کہ ہو نہ ہو اس جماعت کا محمد بن عبدالوہاب کی وہابی جماعت سے تعلق ہو۔ [91]

1860 میں انگریزی حکومت نے شمال مغربی سرحدی خطے میں جہادی تحریک میں شمولیت کے شک کی بنا پر اہل حدیث کے ایک نمایاں عالم سید نذیر حسین کو گرفتار کر لیا۔ [92] لیکن بعد میں جب وہ بے قصور ثابت ہوئے تو انہیں انگریزی حکومت کی طرف سے خطاب سے نوازا گیا۔ [93]

1870 اور 1880 کی دہائیوں میں مولانا احمد رضا خاں کی قیادت میں اہل سنت تحریک منظر عام پر آئی جو ان جماعتوں کی جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، مخالف تھی۔ دوسروں کی طرح اہل سنت بھی اپنی اسلامی بصیرت میں پیغمبر اسلام کو مرکزیت دیتی تھی۔ وہ بھی سماجی اصلاح کی علم بردار تھی اور شاہ ولی اللہ کی فکری روایت سے اپنا رشتہ جوڑتی تھی۔ [94]

پیغمبر اسلام کی مسلمانوں کے تعلق سے حقیقت و اہمیت کے بارے میں طریقہ محمدیہ، دیوبندی جماعت، اہل حدیث جماعت اور علما کی دوسری جماعتوں سے اختلاف کرتے ہوئے 1880 کی دہائی میں اہل سنت جماعت سامنے آئی۔ وہ جو زبان استعمال کرتی تھی وہ امتیازی طور پر اس کی اپنی تھی۔ چوں کہ اہل سنت علما صوبہ جات متحدہ اور ملک کے دیگر خطوں کے بعض صوفی خانوادے سے تعلق رکھتے تھے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم اخیر میں اہل سنت کے اثر و رسوخ کے زمانے میں شمالی ہند کے صوفی حلقوں میں فکر و دانش کے ارتقا کی طرف متوجہ ہوں۔ جیسا کہ آگے آنے والے باب میں روشنی ڈالی جائے گی، مولانا احمد رضا خاں مارہرہ اور ایٹا کے برکاتیہ سید اور بدایوں کے عثمانی پیروں سے گہرا تعلق رکھتے تھے۔ دونوں خود کو اصلاح پسند تصور کرتے تھے۔ اس طرح اصلاح پسند صوفیت تیسرے عنصر کی حیثیت رکھتی تھی (انگریزی حکومت اور علما کی اصلاحی تحریکات کے مضبوط ہونے اور ترقی حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ) جس نے اواخر 19 ویں صدی میں اہل سنت تحریک کی فکری و عملی جہات کو طے کرنے میں بنیادی رول ادا کیا۔

تصوف میں اصلاح پسندی کی لہریں:

19 ویں صدی میں ہندوستان میں جب برطانوی راج اپنے عروج پر تھا، مارہرہ کے برکاتی سلسلے کے اور بدایوں کے عثمانی سلسلے کے صوفیہ و مشائخ کو اس بات پر فخر تھا کہ ان کے بزرگ اور اکابر ہمیشہ تصوف پر شریعت کو ترجیح دیتے رہے ہیں۔ وہ تصوف کو شریعت کا تتمہ تصور کرتے تھے، جو شریعت کو باثروت بناتا ہے۔ اس پر کسی طرح حاوی نہیں ہوتا۔ یہ نقطۂ نظر جو اہل سنت کے سنت کی اتباع پر زور و تائید کے پہلو سے پوری طرح میل کھاتا ہے، صوفی کو ایک مصلح کی شکل میں دیکھتا ہے۔ [95] اہل سنت کی نظر میں ایسے صوفیہ کے برعکس دوسری طرح کے نام نہاد صوفیہ وہ ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ تصوف کی ان بلندیوں کو چھو چکے ہیں کہ اب انھیں روزانہ کی عبادت اور دوسرے فرائض کے ادا کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ مولانا احمد رضا خاں اپنے متبعین و مسترشدین کے ساتھ روزمرہ کی گفتگو میں بکثرت ایسے ''صوفیہ'' کی مذمت کرتے ہوئے کہا کرتے تھے کہ یہ لوگ شیطانیت کے آلہ کار ہیں۔ [96]

اگرچہ اہل سنت علما برطانوی عہد کے ہندوستان میں موجود تصوف کے تمام سلسلوں سے جڑے ہوئے تھے۔ اسی طرح دوسری تحریکات کے علما بھی ایسے سلسلوں سے وابستہ تھے۔ لیکن اہل سنت کے اکثر علما چشتی اور نقش بندی سلسلے کے مقابلے میں قادری سلسلے سے اپنا رشتہ زیادہ جوڑتے تھے۔ [97] تاہم وہ اسی کے ساتھ دوسرے سلاسل کا بھی احترام کرتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مولانا احمد رضا خاں کے بعض پیرو کار چشتی اور نقش بندی سلسلوں سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ مزید برآں اہل سنت شاہ عبدالعزیز دہلوی کو جو نقش بندی سلسلے سے وابستہ تھے، تیرہویں صدی ہجری کا مجدد تصور کرتے تھے۔ ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ان تینوں صوفی سلسلوں میں ایسی شخصیات موجود تھیں جنھوں نے صوفیانہ انحرافات و تجاوزات کو شریعت کا پابند کرنے کی کوشش کی۔ ان میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی (1551-1642) اور شیخ احمد سرہندی (1564-1624) کا نام نامی سرفہرست ہے، جن کی زندگی کا کچھ حصہ شاہ جلال الدین اکبر (م: 1605) کے عہد میں گزرا۔ اصحاب علم کی اکثریت کا خیال ہے کہ اکبر کی مذہبی پالیسی کے خلاف ان دو اعلیٰ مرتبت شیوخ کا معاندانہ رویہ، ان کا اس بات پر شدید طور پر معترض ہونا کہ ریاست کے بہت سے اہم عہدوں پر ہندو اور شیعہ [98] افراد فائز ہیں؛ اکبر کے عہد کے سنی مسلمانوں کی اکثریت کے نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتا ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کے نزدیک ان دونوں شخصیات میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی

شخصیت زیادہ اہم تھی جو قادری سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ شیخ عبدالحق نے علم حدیث پر نمایاں کام کیا ہے۔ (اس کا اعتراف صرف اہل سنت کے علما ہی نہیں بلکہ سنی مسلمانوں کے تمام حلقے کرتے ہیں)۔

مولانا احمد رضا اپنے فتاویٰ میں ان کا حوالہ کثرت سے دیتے ہیں۔ حدیث کے علاوہ شیخ عبدالحق نے تصوف کے بعض موضوعات پر لکھتے ہوئے سلسلہ قادریہ کو اپنا موضوع بنایا اور اس کے دانش ورانہ مباحث میں اضافہ کیا ہے۔ ایس۔ اے۔ اے رضوی لکھتے ہیں:

''انھوں (شیخ عبدالحق محدث دہلوی) نے تصوف کے موضوعات پر جو کچھ لکھا ہے، اس کا مقصد عمومی طور پر شریعت و طریقت کے درمیان پائی جانے والی دوریوں کو ختم کرنا ہے تاہم اس کے ساتھ وہ عبدالقادر جیلانیؒ کی شخصیت اور وحدت الوجود کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان کی مشہور و معروف کتاب ''اخبار الاخیار'' میں جو ہندوستان کے صوفیہ کے تذکروں پر مشتمل ہے.... پرزور انداز میں یہ بات کہی گئی ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی اپنے تمام ماسبق صوفیہ سے افضل و برتر تھے نیز ان کے بعد پیدا ہونے والے صوفیہ پر بھی ان کی فوقیت مسلم ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی کا یہ دعوا کہ ''ان کا پاؤں ہر ایک صوفی کی گردن پر ہے''، ایک غور و فکر کیا ہوا بیان ہے۔ (99)

مولانا احمد رضا مکمل طور پر ان خیالات سے متفق نظر آتے ہیں۔ وہ بھی شیخ عبدالقادر جیلانی (م:1166) سے دوسرے صوفیہ کے مقابلے میں زیادہ احترام و عقیدت رکھتے ہیں۔ شیخ عبدالقادر طریقہ قادریہ کے بانی ہیں۔ ان کا تعلق عباسی دور کے بغداد سے تھا۔ مولانا احمد رضا بھی وحدت الشہود کے مقابلے میں وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے۔ وحدت الشہود کا نظریہ قادری سلسلے سے شیخ جیلانی کی وفات کے بعد وابستہ ہوا (100) کسی حد تک اس وجہ سے کہ اس (وحدت الوجود) موضوع کو خواص تک محدود رہنا چاہیے اور عوام میں نہیں پھیلانا چاہیے اور ایک حد تک شاید اس وجہ سے بھی کہ وہ اس موضوع سے زیادہ دل چسپی نہیں رکھتے تھے؛ مولانا احمد رضا خاں کی تحریروں میں اس موضوع کا حوالہ (میری معلومات کی حد تک) بہت سرسری اور مختصر ہے۔ (101)

مولانا احمد رضا اور عمومی سطح پر اہل سنت شیخ عبدالحق کے پیغمبر اسلام سے متعلق نظریات سے بھی بہت شغف رکھتے ہیں۔ فارسی میں تحریر کردہ سیرت رسول پر شیخ عبدالحق کی پانچ جلدوں پر مشتمل

کتاب ''مدارج النبوۃ'' میں شیخ عبدالحق نے اس نظریے کا دفاع کیا ہے کہ پیغمبر اسلام نے معجزات دکھائے۔ [102] انھوں نے الواسطی (م:932) کی حب رسول اور طریق محمدی کے امتیازات اور خوبیوں پر لکھی گئی کتاب الفقر المحمدی کی تعریف میں بھی لکھا ہے۔ الواسطی نے صوفیہ کو نصیحت کی ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کو اپنا شیخ اور امام تصور کریں اور اپنی ہستی کو رسول کی ذات میں فنا کر دیں۔ [103] انھیں یہ بھی نصیحت کی گئی ہے کہ وہ پاکباز، اپنے جذبات کو قابو میں رکھنے والے اور شریعت پر عمل کرنے والے بنیں۔ نقشبندی صوفی شیخ احمد سرہندی، جو شیخ عبدالحق کے معاصر تھے، علما انھیں 11 ویں صدی بلکہ اس سے آگے بڑھ کر دوسرے الفیے کا مجدد (مجدد الف ثانی) تصور کرتے ہیں۔ ان کا کام خصوصی طور پر اہمیت کا حامل ہے، اس لیے کہ اتفاق سے ان کے تجدیدی کاموں سے دوسرے الفیے کی شروعات ہوئی۔ [104] مولانا احمد رضا خاں ایک موقع پر نہایت احترام کے ساتھ اس طرح ان کا نام لیتے ہیں: ''حضرت شیخ مجدد'' اور ان کی کتاب ''مبدأ و معاد'' کا اہمیت کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ [105] مجھے علم نہیں ہے کہ مولانا احمد رضا خاں نے ہزاروں صفحات میں پھیلی ہوئی اپنی تحریروں میں شیخ سرہندی کی فکر سے بحث کی ہے یا نہیں۔ تاہم یہ سمجھتے ہوئے کہ وہ شیخ سرہندی کے کارناموں سے واقف و مانوس تھے، ایسا نہیں لگتا کہ وہ پیغمبر محمد کی رسالت سے متعلق ان کے راسخ العقیدہ نظریے سے متصادم نظریے اور شیخ عبدالحق محدث کے اس پر اعتراضات سے آگاہ نہ ہوں۔ [106] شیخ سرہندی سے متعلق تنازعے نے اورنگ زیب کے زمانے میں زیادہ زور پکڑا۔ 1682 میں بعض ہندوستانی علمانے شیخ سرہندی کے قول سے متعلق بعض مشائخ حرمین سے فتویٰ پوچھا۔ شریف مکہ نے لکھا کہ حجاز کے علما شیخ سرہندی کو ان کے قول کی بنا پر کافر سمجھتے ہیں۔ [107] 1679 میں اورنگ زیب نے شیخ سرہندی کے ان کے مکتوبات میں شامل ان افکار کی تعلیم پر پابندی عائد کر دی جو اہل سنت والجماعت کی مجموعی فکر کے معارض ہیں۔ [108]

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیخ سرہندی سے متعلق بحث و مباحثہ اٹھارویں صدی میں باقی نہیں رہا۔ شاید شاہ ولی اللہ کے شیخ سرہندی کو 11 ویں صدی ہجری کا (نہ کہ الفیہ ثانی کا) مجدد تسلیم کر لینے کے بعد علما ان کے ہم آواز ہو گئے۔ اس لیے بھی کہ انھیں شیخ سرہندی سے متعلق تنازعے میں دل چسپی نہیں تھی۔ مشکاف نے لکھا ہے کہ چوں کہ دہلی کے دو صوفی ۔ مرزا مظہر جان جاناں (80-1700) اور میر درد (85-1721) کی خدمات اور کارناموں کی وجہ سے 18 ویں صدی میں شمالی ہند میں نقش بندی سلسلے کے اثرات زیادہ تھے؛ اس لیے روحانی تجربات و مشاہدات اور مذہبی علما کی نظری و فکری تشکیل میں اس نے

اہم رول ادا کیا۔ (109) اس حوالے سے ان کا موقف شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے موقف سے زیادہ قریب تھا کہ تصوف کو شریعت کی مکمل نگرانی ورہنمائی درکار ہے۔

چشتی سلسلے میں بھی ایسے ہی رجحانات شامل رہے، اگرچہ قادری اور نقشبندی سلسلوں سے تھوڑا ہٹ کر 13 دیں صدی میں ظہور میں آنے والا چشتی سلسلہ شاہی اور عوامی دونوں حلقوں میں سب سے زیادہ مقبول سلسلہ تھا۔ (110) حضرت معین الدین چشتی اجمیری نے اس کی داغ بیل ڈالی اور یہ سلسلہ حضرت اجمیری کے مریدوں اور مسترشدوں کے توسط سے بہت جلد سندھ، پنجاب اور دکن میں پھیل گیا۔ (111) آگے چل کر اس کی اور شاخیں بن گئیں: چشتی نظامی اور چشتی صابری۔ پنجاب میں 18 ویں صدی تک چشتی سلسلے کو زوال لاحق ہو گیا۔ پھر روحانی اعمال و تجربات میں زیادہ سختی سے شریعت پر عمل پر چشتی سلسلے میں زور دیا جانے لگا۔ (112) اس سے ماقبل کے دور میں جبکہ مغل سلطنت آہستہ آہستہ زوال پذیر تھی، شاہ کلیم اللہ (1729-1650) (جہاں آبادی) نے اس سلسلے کا احیا کیا۔ (113)

شاہ کلیم اللہ کے ایک خلیفہ شاہ فخر الدین کی کوششوں سے نئی توانائی کے ساتھ دوبارہ چشتی سلسلہ پنجاب میں پھیل گیا جہاں سکھوں کی مسلمانوں پر حکمرانی تھی۔ علما کے برعکس جنھوں نے مدارس کو اپنی اصلاحی سرگرمیوں کا مرکز اور ذریعہ بنایا، چشتی سلسلے کے دو اہم بزرگوں: خواجہ نور محمد مارہروی (91-1730) اور خواجہ سلیمان تونسوی (1850-1770) نے اس سلسلے کے اثرات کو مغربی پنجاب میں پھیلا دیا۔

برطانوی دور حکومت میں چشتی صوفیہ انگریزی حکومت کے ساتھ اپنے تعلقات وابستہ کرنے کی طرف مائل ہوئے۔ (114) اصلاح پسند صوفیہ مثلاً پیر مہر علی شاہ گولڑوی (1937-1856) نے، جو خواجہ سلیمان تونسوی کے مرید تھے، خود کو انگریزوں کے ساتھ وابستگی سے دور رکھا۔ چوں کہ پیر مہر علی براہ راست طور پر پنجاب کی اہل سنت تحریک سے جڑے ہوئے تھے، (115) بہتر ہوگا کہ ہم کسی قدر تفصیل کے ساتھ ان کے احوال وافکار پر گل مارٹن (Gilmartin) کے حوالے سے روشنی ڈالیں:

> ''دوسرے پنجابی مسلمانوں کی طرح جو برطانوی عہد کے ہندوستان میں اعلیٰ مذہبی تعلیم حاصل کرنا چاہتے تھے، پیر علی شاہ نے بھی صوبہ جات متحدہ کا رخ کیا اور وہاں اہم اصلاح پسند علما سے حدیث وتفسیر کا درس لیا۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد اصلاحی وتجدیدی فکر کے ساتھ وہ وہاں سے واپس آئے اور انھوں نے خواجہ سلیمان کے ایک اہم خلیفہ کے ہاتھ پر بیعت

کرلی...ان کے اثر و رسوخ سے گولڑہ چشتی سلسلے کا اہم مرکز بن گیا...

برطانوی حکومت کے پلے میں بند ھنے سے انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ انھوں نے اپنے تلامذہ اور مریدین کو انفرادی طور پہ اسلام کی ذمہ داریوں کو ادا کرتے رہنے کی ہدایت کرتے ہوئے دینی بیداری پر اپنی توجہ مرکوز رکھی۔ انھوں نے مختلف موضوعات پر اپنے فتاویٰ جاری اور شائع کیے اور علما کے ایک حلقے میں مذہبی علوم و معارف کے دیدہ ور شناور کی حیثیت سے شہرت حاصل کی'۔(116)

گل مارٹن کہتے ہیں کہ مہر علی شاہ سلسلہ چشتیہ کے احیا کے دو اہم پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ پابندی شرع کی فکر اور دوسرے پیری و مریدی اور عرس و مزارات کے اعمال سے خود کو وابستہ رکھنا۔(117)

گل مارٹن کے خیال کے مطابق، پنجاب کے صوفیہ کے مصلحین جیسے مہر علی کو شمالی ہندوستان اور پنجاب میں اہل سنت تحریک کے ابھرنے سے تقویت حاصل ہوئی۔ اہل سنت علما:

''نے مذہب کی ایسی شکل پر زور دیا جس میں (بزرگوں سے) توسل اور رسوم و رواج (Customs) کو ایک مستقل اور مرکزی حیثیت حاصل تھی... بریلوی علما تمام مصلحین صوفیہ کی مذہبی اتھارٹی کا دلائل سے اثبات کرتے تھے۔ لیکن ان مذہبی بحث و مباحثے کے معیارات کے مطابق جسے مصلحین نے ترقی دی تھی۔ ان علما کی موجودگی نے بہت حد تک دیہی علاقوں میں صوفیانہ روایت کی تجدید کی تحریک کو سند جواز عطا کرنے کی کوشش کی''۔(118)

اگرچہ اہل سنت علما نے اپنے اس مقصد کی وضاحت نہیں کی ہوگی کہ وہ دیہات کی صوفیانہ روایت کی تجدید کو جواز فراہم کرنے کے خواہاں ہیں (ان کا کہنا یہ ہوگا کہ وہ سنت کی اتباع اور احیاو تجدید کا عمل دہرا رہے ہیں) گل مارٹن کا تبصرہ اہل سنت، 19 ویں صدی کی دیگر تحریکات کے علما اور صوفیانہ روایت کے احیا کی تحریک کے درمیان ربط قائم کرنے میں کافی اہم اور کارآمد ہے۔

حواشی و حوالہ جات

1- مغلیہ دور میں روہیل کھنڈ میں راجپوت آبادی کا غلبہ تھا۔ اسے کٹیہر (Katehr) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ روہیل کھنڈ کے اس دور (خاص طور پر بریلی) کی تاریخ کے لیے دیکھئے مثال کے طور پر: Esha B. Joshi, Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Bareilly District (Lucknow: Government of Uttar Pradesh, 1968), pp. 50-54.

2- Amar Singh Baghel, Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Rampur District (Lucknow: Government of India, 1974), pp. 37-38.

3- See Muzaffar Alam, The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-1748 (Delhi: Oxford University Press, 1986), pp. 252-53, 254.

4- 18 ویں صدی کی روہیلہ کی تاریخ کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھئے:

Iqbal Husain, The Ruhela Chieftaincies: The Rise and Fall of Ruhela Power in India in the Eighteenth Century (Delhi: Oxford University Press, 1994).

5- Iqbal Husain, The Ruhela Chieftaincies, p. 46. "منصب" فوج کا ایک درجہ ہوتا تھا۔ اس منصب کا حامل شہسواروں کی جنگی تعداد کو میدان جنگ کے میدان میں لاتا اور اس کی قیادت کرتا تھا، اسی حساب سے اس کو اس منصب کے مطابق لقب دیا جاتا تھا۔ اقبال حسین لکھتے ہیں کہ اس منصب کے تحت علی محمد خان نے ایک مغل اشرافیہ کے فرد کا درجہ حاصل کر لیا تھا اور اسے نوبت بجوانے کا حق حاصل تھا، جو شاہی امتیازات و خصوصیات میں سے تھا۔ ص: 47

6- جوشی (ص: 56) کے اندازے کے مطابق، علی محمد خان کے پاس 30,000 سے 40,000 تک درمیان نفر پر مشتمل تھی لیکن اقبال حسین اسے مبالغہ تصور کرتے ہیں، ص: 47۔

7- اقبال حسین بتاتے ہیں کہ صفدر جنگ کے افغان مخالف جذبات (اور سرگرمیاں) گہرے طور پر دارالخلافہ میں تورانی و ایرانی جتھا بندی کی سیاست سے وابستہ تھی۔ روہیلوں کو تورانیوں کی "مدد" حاصل تھی، جبکہ صفدر جنگ ایرانی جماعت کا حصہ تھا۔ اقبال حسین Ruhala Chiefalincies P.P. 53,61

8- Baghel, Gazetter of India, Uttar Pradesh: Rampur, pp. 40-41.

9- حافظ رحمت خان اور علی محمد خان کے درمیان تعلقات کشیدہ تھے۔ اس لیے کہ علی محمد خان کے متبنی باپ داؤد خاں

حافظ رحمت خاں کے باپ شاہ عالم خاں کے قتل کا ذمہ دار تھا۔1730 میں ان دونوں نے اس بات پر معاہدہ کرلیا کہ انھیں اپنی باہم پشتینی عداوت کو ترک کردینا چاہیے۔ چناں چہ اس معاہدے کے بعد رحمت خاں نے علی محمد خاں کی روہیل کھنڈ پر قیادت کو تسلیم کرلیا۔ علی محمد خاں کا کمزور پہلو یہ تھا کہ وہ داؤد خاں کی تبنیت میں آنے سے قبل ہندو تھا۔ ایضاً، ص: 39-37

10۔ فرخ سیر نے محمد خاں کو خلعت سے نوازا تھا اور اسے چہار ہزاری منصب پر فائز کیا تھا۔ اسی دن (جنوری 1713) سے اس کے نام کے ساتھ نواب کا سابقہ استعمال ہونے لگا۔

Irvine, "The Bangash Nawabs of Farrukhabad," Journal of the Asiatic Society of Bengal, IV (1878), p. 274.

11۔ ایضاً، 80-275

12۔ ایضاً 3-28 پیش ازیں اسے یہ اعزازات دیئے گئے تھے: 1719 میں بادشاہ اپنے حریفوں کے خلاف اس کی مدد اور پشت پناہی سے متاثر ہوا۔ اس کوشش ہزاری کے منصب پر فائز کیا۔ 1720 میں اسے ہفت ہزاری کا عہدہ عطا ہوا اور اسے "غضنفر جنگ" کا خطاب دیا گیا۔ علاوہ ازیں کئی پرگنے بھی اسے بادشاہ کی طرف سے دیئے گئے۔

13۔ ایضاً 308-287۔

14۔ ایضاً: 348

15۔ Muzaffar Alam, Crisis of Empire, p. 269. Also see Iqbal Husain, The Ruhela Chieftaincies, pp. 62-64.

16۔ مظفر عالم کہتے ہیں کہ صفدر جنگ نے اودھ کی سرحد پر بااقتدار سرداروں کے امکان کو اپنی حوصلہ مندیوں کے لیے زبردست خطرہ تصور کیا۔ (Crisis of Empire: P.P. 269-70) لہٰذا اس نے بنگش نوابوں اور روہیل کھنڈ کے سرداروں کو ایک بالفعل خطرہ تصور کیا۔

17۔ J. R. I. Cole, Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859 (Delhi: Oxford University Press, 1989), p.46.

18۔ Abdul Halim Sharar, Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture, tr. and ed. E. S. Harcourt and Fakhir Hussain (Delhi: Oxford University Press, 1989), p. 43, mentions Malihabad.

19۔ Cole, Roots of North Indian Shi'ism, p. 46.

20۔ ایضاً، ص: 47۔

21۔ ان واقعات کے لیے دیکھیے: Sir John Strachey, Hastings and the Rohilla War (Oxford: Clarendon Press, 1892), Indian reprint (Delhi: Prabha Publications, 1985), p. 275; Baghel, Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Rampur District, pp. 52-53.

22۔ ایضاً،ص:44 ''لال ڈھنگ معاہدہ'' کی شرائط جن کے مطابق ،فیض اللہ خاں کو نواب اودھ کے لیے فوج تیار کرنا تھا۔1783 میں ان پر نظر ثانی کی گئی۔ نئے معاہدے کے تحت فیض اللہ خاں نے نواب کو 15 لاکھ روپیہ ادا کر کے مستقبل میں ایسی کسی بھی ذمہ داری سے خود کو بری کر لیا۔ ایضاً،ص 6-54۔

23۔ ایضاً،ص:51۔

24۔ Abid Raza Bedar, Raza Library (Rampur: Institute of Oriental Studies, 1966), p. 5. (Urdu text.)

25۔ Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, 2nd ed. (Delhi: Oxford University Press, 1984), pp. 142-43.

26۔ ایضاً،ص:108۔

27۔ میں اس اطلاع کے لیے Carla Petievich کی شکر گزار ہوں۔ شخصی رابطہ: 12 مئی 1993۔

28۔ Cole, Roots of North Indian Shi'ism, p. 94.

29۔ Ibid., pp. 93-100 and passim. Also see Sharar, Lucknow: The Last Phase..., pp. 44-49.

30۔ Cole, p. 103.

31۔ Baghel, Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Rampur District, p. 68. Baghel's source is the 1911 Rampur Gazetteer whose author appears (though this is not made entirely clear) to be Syid A. H. Khan. See Baghel, "Preface."

32۔ Abid Raza Bedar, Raza Library, p. 6.

33۔ Ibid., p. 5.

34۔ Sharar, Lucknow, the Last Phase..., pp. 256-57, notes 278, 283, 288.

35۔ E. I. Brodkin, "The Struggle for Succession: Rebels and Loyalists in the Indian Mutiny of 1857," in Modern Asian Studies, 6: 3 (1972), pp. 277-90.

36- Sharar, Lucknow, the Last Phase..., p. 256, notes 284 and 287.

37- Raza Library, p. 6.

38- Ralph Russell and Khurshidul Islam, tr. and eds., Ghalib 1797-1869, vol. 1: Life and Letters (Cambridge: Harvard University Press, 1969), pp. 319-20. As the editors clarify, the grant from Yusuf 'Ali Khan began in July 1859, not in 1853 or 1854, as Ghalib here suggests.

جیسا کہ مرتبین نے وضاحت کی ہے، یوسف علی خاں کی طرف سے غالب کو وظیفہ جولائی 1859 میں جاری ہوا نہ کہ 1843 یا 1854 میں جیسا کہ یہاں غالب کے قول سے معلوم ہوتا ہے۔

39- Daud Rahbar, tr., Urdu Letters of Mirza Asadullah Khan Ghalib (Albany: State University of New York Press, 1987), p. xxxviii: دونوں اشخاص ایک دوسرے سے کبھی مطمئن نہیں ہوئے۔ غالب کا شہزادے کے تئیں بڑے بزرگوں والے انداز کو مربیانہ طرز و انداز پر محمول کیا گیا اور غالب کے رام پور میں اقامت سے انکار کو معمولی اور ہلکے طور پر نہیں لیا گیا۔ مزید براں کلب علی پکے سنی تھے جبکہ غالب شیعیت کی طرف رجحان رکھتے تھے اگرچہ ان کی پیدائش سنی گھرانے میں ہوئی تھی۔ شہزادے نے غالب کی شراب نوشی اور قمار بازی کو بہت زیادہ برا مانا۔ مزید یہ کہ دونوں اردو ادب اور فارسی زبان کے تعلق سے جداگانہ مذاق رکھتے تھے۔

40- Ibid.

41- Raza Library, p. 7.

42- ایضاً، ص: 9۔

43- Barbara D. Metcalf, "Hakim Ajmal Khan: Rais of Delhi and Muslim Leader," in R. E. Frykenberg (ed.), Delhi Through the Ages: Essays in Urban History, Culture and Society (Delhi: Oxford University Press, 1986), pp. 306-7.

44- E. J. Brodkin, "British India and the Abuses of Power: Rohilkhand Under Early Company Rule," in Indian Economic and Social History Review, X, 2 (June 1973), p. 130.

45- Ibid., p. 138. Iqbal Husain, however, disputes the view that the Afghans destroyed the old zamindari class. See The Ruhela

Chieftaincies, pp. 197-99.

46- L. Brennan, "Social Change in Rohilkhand 1801-33," in Indian Economic and Social History Review, VII: 4 (December 1970), p.465.

47- Ibid., pp. 458-60.

48- ان واقعات کی تفصیل دو مصادر پر مبنی ہے:

Sandria Freitag, Collective Action and Community, chapter 3; and, on the 1816 riot, also C. A. Bayly, Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 323-28.

49- Bayly, p. 323.

50- ایضاً، ص: 328۔

51- Freitag, p. 105, quoting from the Bareilly District Gazetteer of 1911.

52- Bayly, p. 325.

53- ایضاً

54- ایضاً، صفحہ نمبر 325 حاشیہ نمبر 63 میں غلطی سے بیلائی نے سید احمد بریلوی کو رائے بریلی کی بجائے بریلی کا باشندہ قرار دے دیا ہے۔ حالاں کہ رائے بریلی اودھ کا حصہ تھا۔ اس غلطی نے انھیں یہ نتیجہ نکالنے پر آمادہ کیا کہ: روہیل کھنڈ کے اہم علما اسی طرح شمالی ہند کے جنگ جوئیت پسند اسلام سے وابستہ تھے" حقیقت یہ ہے کہ روہیل کھنڈ کے بریلوی علما سید احمد بریلوی کے مخالف تھے، ہم نے اس کتاب میں اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

55- Freitag, pp. 106-7.

56- ایضاً، ص: 107-8۔

57- ایضاً، ص: 108۔

58- سمجھوتہ کرنے والے گروپ کے ہندو لیڈر چودھری بسنت رائے کو کچھ سالوں بعد ایک قالین ساز مسلمان نے قتل کر دیا۔ اور 180 میں جب رام نومی اور محرم پھر ایک دن میں واقع ہوئے تو اس کے لڑکے کو 1837 کے معاہدے کی مدت میں توسیع میں کافی پریشانی پیش آئی۔ ایضاً، ص: 108۔

59- بروڈکین کا مقالہ "جانشینی کی جدوجہد" نجیب آباد کے نواب محمد خاں کے حوالے سے اس کی بنیادی دلیل اور منطق کو واضح کرتا ہے۔ بروڈکین کہتے ہیں کہ محمد خاں کا تعلق ایسے خاندان سے تھا جو نواب رام پور کو قائد کی حیثیت سے دیکھتا تھا۔ نواب رام پور یوسف علی خاں 8-1857ء کے درمیان انگریزی حکومت کے وفادار رہے۔ دیکھیے

The struggle for succession: Rebels and Layalist in the

Indian Mutingof 1857, Modern Asian studies 6:3 (1972), 278-86

60۔ ایضاً 277۔

61۔ برطانوی عہد ہند کی مذہبی حیثیت پر باب ہفتم میں تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

62۔ On this movement, see Harlan Otto Pearson, "Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tariqa-i Muhammadiyah," Unpublished Ph.D. dissertation, Department of History, Duke University, 1979.

63۔ On the Fara'izis, see Mu'in ud-Din Ahmad Khan, History of the Fara'izi Movement in Bengal (1818-1906) (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).

64۔ قضاۃ کی عدم تقرری اور بحالی کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان کے دستور کو بہت حد تک انگریزی قالب میں ڈھال دیا گیا تھا۔ اس کی مشتملات کی سطح پر بھی اور انتظامات کی سطح پر بھی۔ اس عمل کی 18 ویں صدی کے اواخر میں ہی ابتدا ہوگئی تھی۔ دیکھیے: Uma Yaduvansh, "The Decline of the Role of the Qadis in India, 1793-1876," Studies in Islam, 6 (1969), 155-71.

65۔ فرائضی تحریک کی یہ مختصر تفصیل اس کتاب پر مبنی ہے۔ Roff, "Islamic Movements - One or Many?," pp. 40-41.

66۔ On Azad, see Ian Henderson Douglas, Abul Kalam Azad: an Intellectual and Religious Biography, eds. Gail Minault and Christian W. Troll (Delhi: Oxford University Press, 1988), pp. 32-33. Munawwar ud-Din probably left India in the early 1830s.

67۔ Barbara Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 71.

68۔ ایضاً 76,79,90 حاجی امداد اللہ، مولانا قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی کے پیر و مرشد تھے۔ یہ دونوں دارالعلوم دیوبند کے بانیان میں سے ہیں۔

69۔ ایضاً، ص: 85۔

70۔ اطبا کی ریاستی سرپرستی کے لیے دیکھیں: Barbara D. Metcalf, "Hakim Ajmal Khan: Rais of Delhi and Muslim 'Leader'," in R. E. Frykenberg (ed.), Delhi Through the Ages: Essays in Urban History, Culture and Society

(Delhi: Oxford University Press, 1986), pp. 301, 305. On court patronage of musicians, both Hindu and Muslim, see Daniel M. Neuman, The Life of Music in North India: The Organization of an Artistic Tradition (Detroit: Wayne State University Press, 1980), pp. 170-71.

71- See Bayly, Rulers, Townsmen and Bazaars, pp. 354-59, استعماری عہد میں قصبات کے زوال وانحطاط پر اس میں وضاحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

72- شاہ ولی اللہ کی فکر پر تازہ بحث کے لیے دیکھیں: J. M. S. Baljon, Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762 (Leiden: E. J. Brill, 1986) مختصراً بال جون کی تحقیقات شاہ ولی اللہ کی فکر کی بعض اہم لہروں پر روشنی ڈالتی ہیں جن کو اس سے قبل کی تحقیقات میں نہیں سراہا گیا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے وحدت الوجود کے مسئلے میں شیخ احمد سرہندی کے مقابلے میں ابن عربی کی طرف جھکاؤ کا مثال کے طور پر اس سے قبل اعتراف نہیں کیا گیا ہے۔ دیکھیے ص: 3-60۔ شاہ ولی اللہ نے بظاہر اپنی فکر میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ماہرین دینیات کے افکار کے اجزاء کو شامل کر لیا ہے جیسے ابن عربی، شیخ احمد سرہندی اور ابن تیمیہ۔

73- On Sir Sayyid, see David Lelyveld, Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India (Princeton: Princeton University Press, 1978), and Christian W. Troll, Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology (Delhi: Vikas, 1978).

74- See Baljon, pp. 166-68.

75- On Sir Sayyid's rejection of taqlid, see, e.g., Troll, pp. 128, 131, 275; on Azad and taqlid, see Douglas, p. 52, 75-76.

76- Metcalf, Islamic Revival, p. 160. Also see pp. 28, 37, 43.

77- شاہ ولی اللہ کی اس امید وکوشش کے لیے کہ ہندوستان میں ایک مستحکم مسلم حکومت قائم ہو جائے مثال کے طور پر دیکھیں۔ ایضاً: 35۔

78- Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford: Clarendon Press, 1964), p. 210.

79- یہ خلاصہ بھی ہے Pearson, pp. 46-48; Metcalf, pp. 56-62.

80- Metcalf, p. 158.

81- ایضاً، 1-76-9,100۔

82- ایضاً: 151۔

83- ایضاً: 172۔

84- دیکھئے مثلاً ایضاً: 92,175۔

85- ایضاً: 350۔

86- ایضاً: 272 اہل حدیث تحریک پر اب تک کوئی اہم عالمانہ کتاب شائع نہیں ہو سکی ہے۔ اگلی سطور میں پیش کردہ مختصر معلومات مٹکاف کی اسلامک ریوائیول پر مبنی ہیں (P.268-70)

87- اہل حدیث قیادت کی اگلی صفوں میں نواب صدیق حسن خاں کا نام آتا ہے۔ جن کی شادی بھوپال کے شاہی گھرانے میں ہوئی تھی۔ اسی طرح سید نذیر حسین (محدث) دہلوی اور سید مہدی علی خاں بھی اہل حدیث کے اہم اور صف اول کے علما اور قائدین میں سے ہیں۔ مہدی علی خاں کا لقب نواب محسن الملک ہے۔ جو اینگلو محمڈن اورینٹل کالج (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) میں انتظامی سطح پر سرسید کے جانشین بنے۔ مٹکاف: P.268-70

88- ایضاً: 274۔

89- ایضاً 7-273-4-276

90- اس الزام کی حقیقت ثابت شدہ نہیں ہے۔ ایک اخباری مقالے مورخہ 1881 کے مطابق نواب صدیق حسن خاں نے مہدی سوڈانی کو بھوپال کی ریاست کی طرف سے مالی مدد بہم پہنچوائی تھی اور ترکوں سے فوج کے ذریعہ اس کی مدد کی اپیل کی تھی۔ اگرچہ خود صدیق حسن خاں نے مختلف طریقوں سے اس بات کو ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ وہ برطانوی حکومت کے وفادار ہیں۔ دیکھئے مٹکاف ص: 80-279۔

91- Ibid., pp. 277-78; Pearson, "Tariqa-e Muhammadiyah," p. 162.

92- یہ وہی جہادی تحریک ہے جو 1830 کے عشرے میں سید احمد بریلوی کی قیادت میں شروع ہوئی تھی۔ اس تحریک کو پٹنہ، بہار کی ایک جماعت نے زندہ رکھنے کی کوشش کی۔ آخری طور پر انگریزی حکومت نے اس کو 1860 اور 1870 کے عشروں میں دبانے میں کامیابی حاصل کی۔ یہ تحریک برطانوی حلقوں میں بحث کا موضوع بنی رہی، اس بحث میں مزید تیزی ہنٹر کی کتاب: "دی انڈین مسلمانز: آر دے باؤنڈ ان کانشنس ٹو ریبل اگینسٹ دی کوئن" سے آئی جو 1871 میں شائع ہوئی تھی۔ On this and so called "Wahhabi Trials" of 1869-71 See Pearson, pp. 215-26.

93- مٹکاف، ص: 281۔

94- لیکن پوری طرح سے نہیں وہ شاہ ولی اللہ کو بارہویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم نہیں کرتے اور ان سے تجدید اور تلقین کے مسئلے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ شاہ ولی اللہ کے بڑے لڑکے شاہ عبدالعزیز دہلوی کو تیرہویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں تک ولی اللہی خاندان کی اگلی نسل کا معاملہ ہے، جس کی

طریقہ محمدیہ کے زعما نمائندگی کرتے ہیں، وہ اسے بالکلیہ مسترد کر دیتے ہیں۔ اہل سنت اور تجدید کے موضوع پر مطالعے کے لیے ملاحظہ فرمائیں اس کتاب کا باب ہفتم جبکہ طریقہ محمدیہ کے بارے میں اہل سنت کے نظریات کے مطالعے کے لیے دیکھیں باب ہشتم۔

-95 ''ریفارمسٹ'' (اصلاح پسند) کی اصطلاح صوفیت پر عالمانہ بحث میں استعمال ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ عربی یا اردو کے کسی ایک لفظ کا ترجمہ نہیں ہے کہ جس سے صوفیوں نے خود کو متعارف کرایا ہو۔ ''آرتھوڈوکس'' (راسخ العقیدہ) کی اصطلاح بھی عالمانہ بحث ومباحثے میں بکثرت ایسے صوفیوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جو شریعت کو تصوف پر فوقیت دیتے ہیں۔

-96 See, e.g., Ahmad Riza Khan, Malfuzat-e A'la Hazrat (Gujarat, Pakistan: Fazl-e Nur Academy, n.d.), vol. 3, pp. 22-23.

-97 اگرچہ سہروردی سلسلہ ہندوستان میں تصوف کے سلاسل اربعہ میں شامل ہے تاہم اس کا تذکرہ دیگر سلسلوں کی بہ نسبت کم آتا ہے۔

-98 اس ضمن میں اکبر کی مخالفت کرنے والوں میں سب سے اہم کردار شیخ احمد سرہندی کا ہے۔ دیکھیں: e.g., S. A. A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Agra: Agra University, 1965), pp. 210-24, and passim. Yohanan Friedmann, however, cautions against the tendency in modern scholarship on Shaikh Ahmad Sirhindi to make more of this aspect of his work than is justified. See Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1971), pp. 106-11.

-99 S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, vol. 2 (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1983), p. 90.

-100 وحدت الوجود کی فلسفیانہ بحث کے لیے دیکھیے: e.g., Burhan Ahmad Faruqi, The Mujaddid's Conception of Tawhid (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1940).

-101 العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ ج:6 (مبارک پور اعظم گڑھ، سنی دارالاشاعت 1981) ص:132؛ ملفوظات، ج:1 ص:68 ملفوظات کے حوالے میں یہ واقعہ لکھا گیا ہے کہ کسی نے مولانا احمد رضا خاں سے وحدت الوجود کی حقیقت دریافت کی تو انھوں نے فرمایا کہ اگر وہ اس کی حقیقت پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں

گے تو سائل کی سمجھ میں کچھ بھی نہ آسکے گا۔

102- Rizvi, Muslim Revivalist Movements, p. 171; and A History of Sufism in India, p. 89.

103- A History of Sufism in India, p. 94.

104- شاہ ولی اللہ شیخ احمد سرہندی کو بارہویں صدی کا مجدد تسلیم کرتے تھے۔ لیکن شاہ صاحب ان کے بلند بانگ دعووں کا تذکرہ نہیں کرتے۔ دیکھیے: فرائڈ مین: شیخ احمد سرہندی 3 ص: 103۔ دیوبندی اور اہل حدیث انھیں مصلح کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور اغلباً انھیں مجدد بھی تصور کرتے ہیں۔ لیکن متکاف نے اس پہلو پر روشنی نہیں ڈالی ہے۔ دیکھیے: 183,277,353۔

105- شیخ احمد سرہندی کا یہ حوالہ جمعہ کی اذان ثانی سے متعلق مختلف فیہ مسئلہ سے ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اس مسئلے پر اپنی رائے کو بعض نقش بندی مجددی علما کے مقابلے میں اقرب الی الصواب قرار دیا۔ مولانا کا کہنا تھا کہ ان حضرات کے رویے سے صرف ان کی نہیں بلکہ خود شیخ احمد سرہندی کی بھی مخالفت لازم آتی ہے۔ (دبدبۂ سکندری رام پور) 50:16 (16 مارچ 1914)۔5 سوال: 18۔ شیخ سرہندی کی کتاب مبدأ و معاد سترہویں صدی میں بہت زیادہ مشہور تھی۔ دیکھیے: فرائڈ مین: شیخ احمد سرہندی، ص: 6-5۔

106- فرائڈ مین (ص: 9-88) نے عبدالحق محدث دہلوی کے شیخ سرہندی کے افکار پر اعتراض کا تذکرہ کیا ہے۔ شیخ سرہندی کے افکار و آرا کے تفصیلی مطالعے کے لیے فرائڈ مین کی کتاب سے مراجعت کرنی چاہیے۔ خاص طور پر اس کا دوسرا باب قابل ملاحظہ ہے۔

107- S. A. A. Rizvi, Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India (Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1980), p. 324. جان وول کا خیال ہے کہ اس وقت مدینہ کے جس عالم نے شیخ سرہندی کے نظریے کی مخالفت کی تھی، وہ شاید 19 ویں صدی کے اُس عالم کے آبا و اجداد میں سے تھے جنھوں نے 1905 میں مولانا احمد رضا خاں کی طرف سے بعض علمائے دیوبند اور غلام احمد قادیانی کی تکفیر کے فتوئی پر دستخط کیا تھا۔ خاندانی نسبت کا یہ اندازہ ان دونوں علما کے ناموں۔ عبدالرسول البرزنجی الشافعی (جو شیخ سرہندی کو کافر سمجھتے تھے) اور شیخ شریف احمد برزنجی، شافعی مفتی جو 1905 میں مدینہ میں تھے؛ سے ہوتا ہے۔ (جان وول: شخصی گفتگو پر مبنی 24 رفروری 1990)۔

108- فرائڈ مین، ص: 94۔ نوٹ کریں کہ یہاں شیخ سرہندی کو اس اعتبار سے پیش کیا جارہا ہے کہ جیسے وہ اہل سنت والجماعت کے مخالف تھے۔ غالب گمان یہ ہے کہ مولانا احمد رضا خاں اس خیال سے متفق نہیں ہوں گے۔

109- متکاف ص: 28۔

110- اس سلسلے کے تازہ تحقیقی مطالعے کے لیے دیکھیے: P. M. Currie, The Shrine and Cult of

Mu'in al-din Chishti of Ajmer (Delhi: Oxford University Press, 1989). کوری نے اجمیر کی درگاہ کی سماجی و اقتصادی تنظیم کا تفصیلی نقشہ دیا ہے۔ اس کے لیے دیکھئے: Syed Liyaqat Hussain Moini, "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer," in Christian W. Troll (ed.), Muslim Shrines in India (Delhi: Oxford University Press, 1989).

111- ابتدائی دور میں اس سلسلے کی توسیع و اشاعت کے مطالعہ کے لیے دیکھیں: Simon Digby, "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India," in Marc Gaborieau (ed.), Islam and Society in South Asia (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986). ڈگبی نے، ص:9-67 پر ایک عظیم شیخ کے کردار کو حاصل کرنے کے تعلق سے اعلان کردہ مقاصد اور عمل کے درمیان پائے جانے والے تضاد پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ ایک واضح تضاد یہ ہے کہ یہ سلسلہ فقر اختیار کرنے کو اپنا مقصود بتاتا ہے۔ جب کہ اسے شاہانہ سرپرستی اور زمین داری حاصل رہی ہے۔

112- M. Zameeruddin Siddiqi, "The Resurgence of the Chishti Silsilah in the Punjab during the Eighteenth Century," Proceedings of the Indian History Congress, 1970 (New Delhi: Indian History Congress, 1971), I, 409.

113- گل مارٹن کے مطابق، مرکزی حکومت کے زوال کے سیاق میں انھوں نے چشتی سلسلے کی تنظیم نو کی کوشش کی اور تبلیغ پر زور دیا۔ David Gilmartin, Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 57.

114- پنجاب کے صوفیا اور برطانوی حکومت کے مابین تعلقات کے لیے دیکھیں: Gilmartin, pp. 39-72.

115- ایک زمانے میں وہ محدث سورتی سے حدیث پڑھتے تھے۔ اس درجے کو مولانا احمد علی محدث سہارنپوری بھی تعلیم دیتے تھے۔ وہ انجمن نعمانیہ سے وابستہ تھے جس کے زیر انتظام دار العلوم نعمانیہ چلتا تھا، جو اہل سنت کا مشہور مدرسہ تھا۔ خواجہ رضا حیدر: تذکرہ محدث سورتی (کراچی، سورتی اکیڈمی، تاریخ ندارد) ص: 1-320۔

116- Gilmartin, pp. 58-59.

117- Ibid., p. 59.

118- Ibid., pp. 60-61.

باب دوم

سنی عالم مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ

اواخر 19 ویں صدی کے ہندوستان میں کیا کیا جاسکتا ہے اور کیا نہیں کیا جاسکتا، اس کا فریم ورک دراصل برطانوی سامراج نے طے کیا تھا۔ اگرچہ اقتدار پر اپنا قبضہ مستحکم کرتے ہوئے اس نے اہل سنت جیسی تحریکات کے ظہور میں آنے کا مناسب ماحول بھی فراہم کر دیا تھا۔ مواصلات اور رسل ورسائل کے نیٹ ورک کو، جسے علما نے خود کو منظم و متحرک کرنے کے لیے استعمال کیا، وجود میں لانے والی برطانوی حکومت تھی اور اسے برطانوی امپائر کی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے استعمال میں لایا گیا۔ برطانوی حکومت خالص مغربی طرز کی حکومت تھی، لیکن ہندوستانی علما نے اس حکومت کے تحت خود کو ڈھال لیا۔ اہم بات یہ بھی ہے کہ برطانوی حکومت کی انگریزی دور سے پہلے کے بالائی طبقے کو نوازنے کی پالیسی نے ان خاندانوں کو جنھیں برطانوی دور سے قبل زمین واری حاصل کی تھی، مزید ترقی وخوشحالی کا موقع فراہم کر دیا۔ اس سلسلے میں پنجاب کا منظرنامہ زیادہ واضح تھا، جہاں دیہات نشیں پیروں کو اوپر سے برطانوی حکومت اور نیچے سے دیہات کے عام باشندوں کے درمیان، گلِ مارٹن کی زبان میں 'مرکزی کردار ادا کرنے کا موقع ملا'(1) جیسا کہ ہمارے اس مطالعے میں یہ بات سامنے آئے گی، اہل سنت تحریک سے وابستہ صوبہ جات متحدہ کے مذہبی خاندان مثلاً مارہرہ برکاتیہ خاندان اور بدایوں کے عثمانی علما کو 19 ویں صدی میں زبردست معاشی خسارہ برداشت کرنا پڑا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ان میں انگریزی حکومت کی معاندانہ پالیسی سے زیادہ بدانتظامی کو دخل تھا۔ علما کے بعض اداروں کو انگریزی سرکار کی سرپرستی کا فائدہ حاصل ہوا، جیسے بدایوں کا مدرسہ شمس العلوم جسے اس کے علاوہ حیدرآباد اور رام پور کے خودمختار نوابوں کی بھی مالی مدد حاصل تھی۔ برطانوی اقتدار نے سرکاری ملازمتوں کے دروازے بھی کھول دیے تھے جن سے بہت سے علما نے فائدے حاصل کیے۔

علما نے انگریزی راج کو اس لیے قبول کر لیا کہ وہ مذہبی سرگرمیوں میں دخل اندازی نہیں کرتا تھا۔ پنجاب میں احمدی (قادیانی) جماعت واضح طور پر انگریزوں کی حامی تھی۔ اس لیے کہ (جماعت

کے بانی) غلام احمد (قادیانی) کے بقول انگریزی حکومت نے ہر کسی کو اس بات کی اجازت دے رکھی تھی کہ وہ نہ صرف یہ کہ اپنی مرضی کے مطابق کوئی نظریہ یا عمل اختیار کرے، بلکہ اسے اپنے مذہب کی تعلیم دینے اور اسے پھیلانے کی بھی آزادی حاصل تھی۔ (2) صوبہ جات متحدہ میں دیوبندی اور اہل سنت کی اسی وجہ سے حکمرانی تھی کہ 19 ویں صدی کا برطانوی ہندوستان دارالاسلام تھا۔ اگر چہ انگریزوں کی حکومت کو ان کی طرف سے قبول کر لینے کا تعلق ان کی عملیت پسندی سے تھا، دلی طور پر وہ اس کے لیے آمادہ نہیں تھے۔ انھوں نے خود کو اقتدار کے سرچشمے سے جدا کر لیا تھا۔ (3) اہل سنت کے اس مدت کا لٹریچر انگریزوں کی موجودگی کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہوئے غالباً اس کو نظر انداز کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔

اس سیاسی تناظر میں اہل سنت نے ایک مذہبی تحریک کی بنیاد ڈالی۔ جس کی مرکزی شخصیت مولانا احمد رضا خاںؒ تھے۔ ان کے سوانح نگار ظفر الدین بہاریؒ نے 1938 میں تصنیف کی گئی اپنی کتاب "حیات اعلیٰ حضرت" میں جن القابات کے ساتھ مولانا احمد رضا خاں کا ذکر کیا ہے، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے متبعین ان سے کس قدر عقیدت رکھتے ہیں:

> "اعلیٰ حضرت امام اہلسنت مجدد مأتہ حاضرہ وملت طاہرہ مولانا مولوی حاجی قاری حافظ شاہ محمد احمد رضا خان صاحب قادری برکاتی بریلوی قدس سرہ القوی"۔ (4)

اگر چہ اس تحریک سے وابستہ لوگ انھیں اس تحریک کے بانی ہونے سے انکار کرتے ہیں، لیکن دین کی جو مخصوص تشریح اہل سنت کے ذریعہ کی گئی، اور جسے اس تحریک کے لوگ عین وہی دین تصور کرتے ہیں جسے پیغمبر محمدؐ لے کر آئے، اس میں مولانا احمد رضا خاں کے مرکزی و بنیادی رول کو واضح طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کا نسبی تعلق بہرائچ کے پٹھانوں (روہیلوں) سے تھا، ان کی سوانح پر لکھی گئی کتابوں میں اس بات کی وضاحت نہیں ملتی کہ ان کے آباواجداد ہندوستان کب آئے؟ ایسا لگتا ہے کہ شاید سترہویں صدی میں ان کے خاندان کی ایک شاخ قندھار سے ہندوستان آ کر مغل فوج میں کسی بڑے انتظامی عہدے پر فائز ہوئی۔ (5) ان میں سے کسی ایک فرد نے بریلی میں اقامت اختیار کی جسے فوجی خدمت کے عوض وہاں زمینیں عطا کی گئی تھیں۔ اس کے بعد ایک مختصر درمیانی مدت پائی جاتی ہے، جس کے دوران مولانا کے پردادا حافظ کاظم علی خاں نواب اودھ کی ملازمت میں چلے گئے۔ (6) یہ واقعہ غالباً 18 ویں صدی کے نصف آخر کا ہے، جب کہ مراٹھوں کے حملوں اور دن بدن انگریزی اقتدار

کے مضبوط تر ہونے کی وجہ سے مغل حکومت مستقل طور پر زوال کا شکار ہو چکی تھی۔ [7] جب روہیل کھنڈ 1774ء میں سلطنت اودھ کے ماتحتی میں جا چکا تھا، نوابوں کی ملازمت ایک فوجی کے لیے مستقبل کی خوشحالی کی ضمانت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ نواب نے حافظ کاظم علی کو دو معافی قطعہ اراضی عطا کیا جو خاندان کے پاس 1954 تک باقی رہی۔ [8]

لیکن 18 ویں صدی کے اخیر میں کاظم علی اپنے بیٹے اور مولانا احمد رضا خان کے دادا رضا علی خاں (1809-1765/66) کی وجہ سے بریلی چلے آئے۔ کہا جاتا ہے کہ رضا علی خاں کی پرورش بریلی میں ہی ہوئی تھی۔ خاندان کی فوج میں ملازمت کی روایت سے کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے انھوں نے خود کو فقہ و تصوف کے سانچے میں ڈھال لیا اور صوفی و فقیہ کے طور پر مشہور ہوئے۔ وہ قادری سلسلے میں بیعت تھے۔ [9] راجپوتانہ کی آخری مسلم ریاست ٹونک میں ان کی تعلیم ہوئی۔ 23 سال کی عمر میں انھوں نے درس نظامی کی تعلیم سے فراغت حاصل کی [10] ان کے بعد فوج میں ملازمت کا پیشہ ان کے خاندان کے لیے ایک ماضی کی چیز ہو کر رہ گئی۔ اس خاندان کی آنے والی نسلوں نے دینی علوم اور تصوف میں عزت و کمال حاصل کیا۔ تاریخ کے سیاق میں دیکھا جائے تو اندازہ ہوگا کہ سپہ گری کی بجائے دینی علوم کی طرف منتقلی کا اقدام سیاسی حالات میں تبدیلی کا نتیجہ تھا چنانچہ جیسا کہ پچھلے باب میں اس پر روشنی ڈالی جا چکی ہے، برطانوی حکومت کے تحت ایک بڑی تبدیلی یہ سامنے آئی تھی کہ فوجیوں کی ایک بڑی تعداد 19 ویں صدی کے نصف کے عرصے میں بے روزگار ہو کر رہ گئی تھی۔ [11] رضا علی کے لیے خوش قسمتی کی بات یہ تھی کہ انھیں بریلی اور بدایوں میں کئی گاؤں جاگیر کے طور پر حاصل تھے۔ ان جائیدادوں کی دیکھ بھال مولانا احمد رضا خاں کے والد مولانا نقی علی خاں (80-1831) کرتے ہیں۔ وہ ایک عالم اور رئیس کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔ [12]

مولانا ظفر الدین بہاری نے مولانا احمد رضا خان سے متعلق لکھی گئی اپنی سوانح میں رضا علی خاں کے بارے میں ایک واقعہ تحریر کیا ہے، جس کا تعلق 1851 کے انقلاب کے بعد بریلی پر انگریزوں کے دوبارہ قبضہ بحال ہونے کے دور کے حالات سے ہے:

> ''فتنہ 1857 کے بعد جب انگریزوں کا تسلط ہوا اور انھوں نے شدید مظالم کیے۔ تو لوگ ڈر کے مارے پریشان پھرتے تھے بڑے لوگ اپنے اپنے مکانات چھوڑ کر گاؤں وغیرہ چلے گئے لیکن حضرت مولانا رضا علی خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ محلہ ذخیرہ میں اپنے مکان میں

برابر تشریف رکھتے رہے اور پنج وقتہ نمازیں مسجد میں جماعت کے ساتھ ادا کیا کرتے تھے
ایک دن حضرت مسجد میں تشریف رکھتے تھے کہ اُدھر سے گوروں کا گزر ہوا۔ خیال ہوا کہ شاید
مسجد میں کوئی شخص ہو تو اُس کو پکڑ پیٹیں۔ مسجد میں گھسے اِدھر اُدھر گھوم آئے بولے کہ مسجد میں کوئی
نہیں ہے، حالانکہ حضرت مسجد ہی میں تشریف فرما تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اندھا کر دیا
کہ حضرت کو دیکھنے سے معذور رہے۔ حضور باہر تشریف لے آئے اور لوگ کھڑے
دیکھا کیے مگر حضور کسی کو نظر نہ آئے"۔ (3)

مولانا ظفر الدین بہاری اس کرامت کا ذکر کرنے کے بعد قرآن کی اس آیت کو نقل کرتے ہیں: "اور ہم نے ایک آڑ ان کے سامنے کر دی اور ایک آڑ ان کے پیچھے کر دی جس سے ہم نے ان کو ڈھانک لیا سو وہ دیکھ نہیں سکتے" (36:9) "حیات اعلیٰ حضرت" میں مولانا احمد رضا خاں کے خاندان اور انگریزوں کے درمیان رشتے کے نسبتاً چند حوالوں میں سے ایک حوالہ یہ ہے۔ سوانح کے مصنف اور مولانا احمد رضا خاں کے معتقدین کی نگاہ میں یہ واقعہ مولانا رضا علی کی نیکی و پارسائی اور انگریزوں سے ان کی دوری اور نفرت کے رویے پر شاہد عدل ہے۔

بلاشبہ رضا علی 1857 کے انقلاب میں شامل نہیں تھے۔ دونوں فریقوں میں سے کسی بھی طرف سے ان کے اس میں شامل ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ بعد کے سالوں میں مولانا احمد رضا خاں کے خاندان (خاندانی شجرے کے لیے دیکھیں: ضمیمہ) لوگوں نے اگرچہ انگریزی حکومت کی ملازمت اختیار نہیں کی تاہم ایسا لگتا ہے کہ ان کے انگریزی اہل کاروں سے اچھے روابط تھے۔ ان کے دولت مند زمین دار والد کو 1857 کے بعد جائیداد کا کم ہی نقصان اٹھانا پڑا۔ [14] مولانا احمد رضا خاں کے بھتیجے حسنین رضا خاں (م: 1981) حسنی پریس بریلی کے مالک تھے۔ اس مکتبے سے مولانا احمد رضا خاں کی متعدد کتابیں (دیکھیے: باب سوم) شائع ہوئیں۔ انگریز ان کا خصوصی احترام و اکرام کرتے تھے۔ اگرچہ انھوں نے باضابطہ (انگریزوں کے) اہل کار کی حیثیت سے کبھی کوئی کام نہیں کیا لیکن یہ بات کہی جاتی ہے کہ وہ انگریزوں کے لیے پولس ٹریبونل کی جانب سے چنگی وصول کیا کرتے تھے۔ شہر میں مسلمانوں کے درمیان باہمی جھگڑے فساد کے موقع پر ثالثی بھی کرتے اور مقامی باشندوں کے لیے انتظامیہ میں اپنے اثر و رسوخ کا استعمال کرتے تھے۔ [15] مولانا احمد رضا خاں کے خسر شیخ فضل حسین رام پور ڈاک خانے میں حکومت کے افسر تھے اور نواب رام پور کے حاضر باشوں میں تھے۔ [16]

1860 میں مولانا احمد رضا خاں کی تعلیم شروع ہونے سے قبل ہی ان کا خاندان علم وفضل میں شہرت حاصل کر چکا تھا۔ اس خاندان کا رجحان معقولات اور فقہ کی طرف تھا، جو بدایوں اور خیر آباد کے علما کی خصوصیت تھی۔ یہ بات ولی اللہی خاندان کے علوم حدیث کی طرف رجحان کے متغایر تھی۔ (17) حقیقت یہ ہے کہ 19 ویں صدی کے نصف آخر تک بدایوں اور بریلی کے علما نے دہلی کے علما سے قابل لحاظ حد تک خود کو دور کر لیا تھا۔

مولانا احمد رضا خاں کے پہلے استاذ مرزا غلام قادر بیگ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ پوری زندگی استاذ و شاگرد کے درمیان محبت و تعلق قائم رہا، مولانا احمد رضا خاں اپنے استاذ سے فتوی پوچھتے اور وہ اس کا جواب لکھ کر بھیجتے تھے۔ (18) اس کے بعد انھوں نے درس نظامی کی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ اس تشکیلی دور میں والد کی علمی تربیت کا ان کی فکر پر زبردست اثر مرتب ہوا۔ ''طریقہ محمدیہ'' تحریک کے روح رواں سید احمد بریلوی (م: 1831) اور اس سے وابستہ دوسرے لوگوں کی مخالفت کا ان کا نظریہ والد کی ہی دین تھا۔ بہت سے وہ اختلافی موضوعات و مسائل جن پر مولانا احمد رضا خاں نے آگے چل کر اپنی تحریروں اور تقریروں میں ارتکاز کیا، مولانا کے والد، مولانا نقی علی خاں نے اپنی تحریروں میں ان پر بحثیں کی تھیں۔ مولانا نقی علی خاں کی ایسی تحریروں میں عمومی سطح پر نجدیوں (وہابیوں) پر تنقید اور خصوصی سطح پر مولانا سید احمد بریلوی کی تقویت الایمان (☆) پر تنقید، میلاد اور قیام کی حمایت، اس کے علاوہ پیغمبر اسلام کی صفات و خصوصیات سے متعلق ان کی تحریریں ہیں۔ نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ انھوں نے ان مباحث میں حصہ لیا، جو اوائل انیسویں صدی میں خدا کے قادر مطلق ہونے سے متعلق شمالی ہند میں شروع ہو چکی تھیں۔ اور سید احمد بریلوی (☆☆) نے ان میں اہم رول ادا کیا تھا۔ 1870 کی دہائی میں بعض علما نے اس نظریے کا اظہار کیا کہ اللہ تعالی پیغمبر محمد جیسا دوسرا پیغمبر بھی پیدا کر سکتا ہے (اس مسئلے کو ''امکان نظیر'' کے نام سے جانا جاتا ہے) اگر وہ ایسا کرنا چاہے۔ مولانا نقی علی خاں کا نظریہ اس سے مختلف تھا وہ اس بات کے قائل تھے کہ اللہ تعالی پیغمبر محمدؐ جیسا کوئی دوسرا پیغمبر پیدا نہیں کر سکتا۔ اس نظریے کو ''امتناع نظیر'' کے عنوان سے جانا جاتا ہے۔ مولانا حافظ بخش (م: 1921) نے اس موضوع پر '' تنبیہ الجہال

(☆) یہ مصنف کا سہو ہے تقویت الایمان مولانا اسماعیل شہید کی کتاب ہے مولانا سید احمد بریلوی کی نہیں۔ (مترجم)

(☆☆) لگتا ہے کہ یہاں بھی مصنف سے سہو ہوا ہے۔ خدا کے قادر مطلق ہونے کے تعلق سے امکان کذب و امکان نظیر کی بحث مولانا اسماعیل شہید اور مولانا فضل حق خیر آبادی کے درمیان ہوئی تھی۔ (مترجم)

بالھام الباسط المتعال" لکھی جو 1875 میں شائع ہوئی۔[19]

مولانا احمد رضا خاں کے اساتذہ سے متعلق، ان کے والد و دادا کے علاوہ کم ہی معلومات حاصل ہیں۔تاہم ان کے اساتذہ میں، مولانا ابوالحسین (نوری میاں) مارہروی کا نام آتا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اس زمانے کی دوسری شخصیات کے برعکس انھوں نے مدرسے میں تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔یہ بات بلاشبہ حیرت انگیز ہے۔اس لیے کہ ان کے زمانے میں ان کے رجحان کے حامل معقولات کی تعلیم وتدریس۔کے لیے مشہور کئی ایک مدارس روہیل کھنڈ کے علاقے میں موجود تھے مثلاً رام پور میں مدرسہ عالیہ اور بدایوں میں مدرسہ قادریہ۔مولانا احمد رضا خاں کی علمی صلاحیتوں کی جو تفصیلات کتابوں میں ملتی ہیں انھیں پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صلاحیتیں انھوں نے ذاتی مطالعے سے پیدا کی تھیں اور دوسری طرف وہ خدا کی طرف سے ودیعت کردہ بھی تھیں۔[20]

ان سے متعلق لکھی گئی سوانح وتذکرہ کی کتابیں ان کی قبل از عمر پختگیِ ذہن وکمالِ شعور کے واقعات سے پُر ہیں۔مولانا ظفر الدین بہاری لکھتے ہیں کہ الف با پڑھنے کی ابتدا کرنے کے وقت وہ جبلی طور پر "لا" کی حقیقت وماہیت سے واقف تھے۔یہ بات کہی جاتی ہے کہ مولانا کے دادا نے لفظ "لا" کی حقیقت انھیں سمجھاتے ہوئے اس کے عارفانہ رموز سے بھی انھیں آشنا کیا تھا۔[21] ان سے متعلق اس قسم کے واقعات ان کے معتقدین کی نگاہ میں اس حقیقت کا اشاریہ ہیں کہ وہ ایک بڑے عالم شرع اور صوفی باصفا بھی تھے۔[22]

ان کی غیر معمولی صلاحیت کے مختلف واقعات ملتے ہیں۔مثلاً چار سال کی عمر تک انھوں نے پورا قرآن پڑھ لیا تھا اور صرف چھ سال کی عمر میں میلاد النبی کے حوالے سے انھوں نے مسجد کے منبر سے سامعین کی ایک بڑی تعداد کو خطاب کیا تھا۔[23] بعد میں اپنے والد سے درس نظامی کی کتابیں پڑھتے ہوئے انھوں نے ایسی صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا جو ان کے والد سے بڑھ کر تھیں، انھوں نے والد کی طرف سے لکھے گئے حاشیے کی ایک پیچیدہ عبارت کو دوبارہ لکھا، جس میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا تھا۔[24] ایک دوسرے موقع پر ایم۔اے۔او۔کالج (علی گڑھ مسلم یونیورسٹی) کے ایک ریاضی کے پروفیسر کی طرف سے پیش کیے گئے ریاضی کے ایک نہایت مشکل سوال کو انھوں نے صرف پانچ منٹوں میں حل کر دیا، جس کے حل میں وہ دیر سے سرگرداں و پریشان تھے۔[25] مولانا احمد رضا خاں سے منسوب یہ چند اہم واقعات اور کارنامے ہیں۔اس طرح کے واقعات اہل سنت کے متبعین کو مولانا احمد رضا خاں پر

اللہ تعالیٰ کی خصوصی انعامات وعنایات کی یقین دہانی کراتے ہیں۔ اور ان کے مخالفین کی تنقیدات واعتراضات کے باوجود، ان کے نظریہ دین کی صحت کا اثبات کرتے ہیں۔

مولانا احمد رضا خاں کی علمی زندگی کا ایک اہم پہلو ان کی فتویٰ نویسی ہے۔ صرف 16 سال کی عمر سے انھوں نے والد کی جگہ فتویٰ نویسی کی ذمہ داری سنبھال لی۔[26] فتویٰ نویسی زندگی بھر ان کا سب سے اہم علمی مشغلہ رہی۔ اس کے توسط سے انھوں نے دین سے متعلق اپنا نظریہ پیش کیا، علما کے ساتھ مناظرے اور مباحثے کیے اور اپنی 'فضیلت علمی کی زرہ' سے جو قرآن وحدیث اور فقہ میں احناف کی کتابوں کے استدلال پرمبنی تھی، اپنے نظریہ دین کا دفاع کیا۔[27]

مولانا احمد رضا خاں بریلی میں اپنے گھر پر تنہائی اور سکون کے ماحول میں تحریر ومطالعے میں مصروف رہتے تھے۔ ان کے گردو پیش یا تو کتابیں ہوتی تھیں یا ان کے بعض قریبی شاگرد۔ وہ اپنے طرز عمل، پوشاک، آداب ملاقات وغیرہ کے معاملے میں اپنی روزمرہ زندگی میں سنت کی اتباع کرنے والے تھے۔ اس تعلق سے انھوں نے دوسروں کی اصلاح کو بھی اپنا شعار بنایا۔ وہ اپنے گھٹنوں کو موڑ کر لکھنے پڑھنے کے لیے بیٹھتے تھے اور اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف پھیلانے سے احتراز کرتے تھے۔ مسجد میں داخل ہوتے وقت وہ دایاں پاؤں پہلے رکھتے اور اس سے باہر نکلتے وقت بایاں پاؤں باہر نکالتے تھے۔[28] اپنے شاگردوں کے ساتھ وہ انتہائی سخاوت وکشادہ قلبی کا مظاہرہ کرتے تھے اور انھیں تحفوں اور ہدایا سے نوازتے رہتے تھے۔[29] اس سخاوت کا تعلق غالباً اس بات سے بھی تھا کہ وہ پٹھان خاندان کے تھے۔[30] جیسا کہ مثکاف نے لکھا ہے ان کا انداز اشرافیت پسندانہ تھا۔[31] علما کے ساتھ ان کے تعامل کی بھی یہی خصوصیات تھیں۔ جیسا کہ آئندہ باب کی تفصیلات سے اندازہ ہوگا۔ وہ بڑے اجتماعات میں شریک نہیں ہوتے تھے، سوائے نماز وعبادات کے اجتماعات اور مدرسہ منظر الاسلام بریلی کی طلبہ کی فراغت کی تقریبات کے۔ اس مدرسے کی انھوں نے ہی 1904 میں بنیاد ڈالی تھی۔

اگرچہ مولانا کا علم وفضل، ان کے شخصی اوصاف وامتیازات، ان کی شخصیت کی اعتباریت واستناد کی بنیاد تھیں، تاہم ان کی اعتباریت میں اس بات کا بھی دخل تھا کہ زندگی کے مختلف مراحل ومواقع پر متعدد قد آور اور معتبر وباکمال شخصیات کی بھی انھیں تائید حاصل ہوئی تھی۔ ان کے سوانحی تذکروں میں بچپن سے ہی انھیں ایک پختہ شخصیت کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ (گویا اس طرح وہ پیدائشی طور پر قائدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے) اس لیے ان تذکروں سے اس پہلو پر روشنی نہیں پڑتی کہ اہل سنت

تحریک کے ایک قائد کی حیثیت سے ان کی شخصیت کا ارتقا کیسے ہوا؟ البتہ اس کا کچھ اندازہ ان کے اسفار سے ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اُن کا دوسرا حج پہلے حج سے بہت مختلف تھا۔

اہم اسفار:

حج پر جانے سے قبل مولانا احمد رضا خاں نے 1877 میں مارہرہ جاکر وہاں کے برکاتیہ خاندان کے بزرگ صوفی سے بیعت کی۔ قصبہ مارہرہ ایٹہ ضلع میں واقع ہے۔ جہاں سے بریلی کی دوری 20 کیلومیٹر ہے۔ وہ 21 سال کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ مارہرہ گئے۔ وہ اور ان کے والد دونوں شاہ آلِ رسول (79-1878) سے شرف بیعت حاصل کرنے کے خواہاں تھے۔[32] مختلف کتابوں میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ اس سفر سے قبل ان پر ایسا عرصہ گزرا جس میں ان کا دل معرفت حق کے لیے بے تاب ومضطرب تھا۔ انھیں کسی کروٹ چین نہیں آتا تھا۔ اسی عرصے میں ایک دن انھوں نے خواب میں اپنے دادا کو دیکھا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ ان کے دل کی بے تابی کو بہت جلد سکون وقرار حاصل ہونے والا ہے۔[33] خواب دیکھنے کے چند دنوں بعد مولانا کے والد کے ایک محترم ومعزز دوست عبدالقادر بدایونی (1901-1837) ان کے گھر تشریف لائے اور انھوں نے باپ اور بیٹے دونوں کو مشورہ دیا کہ وہ شاہ آل رسول کے حلقہ ارادت میں آجائیں۔[34] اس واقعے کو خواب میں کی گئی پیش گوئی کے مطابق سمجھا گیا (اور اس طرح دونوں حضرات نے مارہرہ کے سفر کا عزم پختہ کرلیا)۔

جیسا کہ تذکروں میں اس کی تفصیلات ملتی ہیں، ان دونوں حضرات کا وہاں عام انداز سے بہت زیادہ آگے بڑھ کر استقبال اور اعزاز واکرام کیا گیا۔ حالاں کہ شاہ آل رسول کے اصول کے مطابق چالیس دنوں کا چلہ حلقہ بیعت میں آنے کے لیے ضروری تھا، لیکن انھوں نے دونوں حضرات کو اس کے بغیر ہی اپنے مریدوں میں شامل کرلیا۔ انھیں شاہ آل رسول کی طرف سے تمام سلسلوں میں بیعت کی اجازت دے دی گئی۔[35] کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا احمد رضا اور شاہ صاحب دونوں پہلے ہی سے وجدانی سطح پر ایک دوسرے سے قریب آچکے تھے۔ چناں چہ جہاں مولانا کا دل مرشد سے ملاقات کے لیے آتش اضطراب میں جل رہا تھا وہیں شاہ صاحب گزشتہ کئی دنوں سے ان کی آمد ودید کے منتظر تھے۔ شاہ آل رسول نے مولانا سے بیعت کے بعد کہا کہ اب ان کی جان اطمینان سے نکلے گی اس لیے کہ انھیں معلوم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان سے پوچھے گا کہ تم دنیا سے کیا لائے تو وہ جواب دیں گے کہ میں مولانا احمد رضا خاں کو لایا ہوں۔[36]

اس میں ہمارے لیے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ اس واقعے کے ذریعہ مولانا کے سوانح نگار یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ مولانا احمد رضا خاں شاہ آل رسول کے سب سے اہم اور بلند مرتبت مرید تھے تاہم یہاں یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ مولانا اپنے والد اور مولانا عبدالقادر بدایونی کے ساتھ مارہرہ گئے تھے اور یہ دونوں اکابرین میں سے تھے اور وہاں جاکر بیعت کرنے کا فیصلہ بھی مولانا احمد رضا خاں نے خود نہیں کیا تھا، بلکہ مولانا عبدالقادر بدایونی کے مشورے پر یہ فیصلہ کیا گیا تھا۔ (37)

اس سفر کے کچھ ہی دنوں بعد 1878 میں مولانا احمد رضا خاں اپنے والد کے ساتھ حج کرنے گئے۔ اس وقت کے برطانوی ہندوستان سے حج کے لیے کیے جانے والے سفر میں، مثال کے طور پر ڈچ ایسٹ انڈیز کے برعکس قانونی جھمیلے نہیں تھے۔ اس پر ضابطے نہیں لگائے گئے تھے۔ (38) 1860 میں مکہ میں حج کے دوران ہیضہ پھیل گیا۔ اس سے اس وقت کی سامراجی حکومتوں کو پریشانی وفکر مندی لاحق ہوگئی۔ اس لیے کہ امریکہ اور یوروپ میں حجاز اور مصر کے راستے سے ہیضہ کی بیماری منتقل ہورہی تھی۔ اس تناظر میں نیز اس وجہ سے کہ حج کے بعد بہت سے ہندوستانی حاجی حج کے بعد ملک واپس نہیں آسکے تھے۔ آبی جہاز پر صفائی کا نظم نہیں تھا، جس سے صحت کو خطرات لاحق تھے، اواخر انیسویں صدی میں انگریزی حکومت نے حج پر جانے کے لیے بعض قانونی ضابطوں کی تکمیل کو ضروری قرار دیا۔ (39) شروع میں حکومت ایسا قدم اٹھانے سے جھجک رہی تھی، لیکن بعد کے سالوں میں بعض سیاسی امور (تخریب کاری کی کوشش) کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ایسے امور کو اپنی نگرانی میں رکھنا ضروری سمجھا گیا۔ (40)

اس طرح مولانا احمد رضا خاں کا پہلا حج 25 سال کے بعد 1905 میں کیے گئے ان کے دوسرے حج سے بہت زیادہ مختلف تھا۔ (41) شخصی لحاظ سے بھی اور اہل سنت تحریک کے تعلق سے بھی یہ حج اہم لیکن بہت مختلف معنی رکھتا تھا۔ پہلا حج اس لیے اہم تھا کہ اس کے ذریعے مولانا نے ایک بنیادی فریضے کی تکمیل کی۔ مزید برآں مکہ میں اپنی اقامت کے دوران انھوں نے وہاں کے دو اہم مفتیان کرام سے حدیث، فقہ، اصول فقہ اور تفسیر میں سند اور اجازت حاصل کی۔ (42) مکہ میں اس وقت ترکی حکومت کی طرف سے مفتیوں کو متعین کیا جاتا تھا۔ سید احمد دحلان شافعی (م: 1866) ان دو شخصیات میں سے ایک ہیں جنھوں نے مولانا کو اجازت وسند عطا کی تھی۔ وہ مکہ کے شیخ العلماء تصور کیے جاتے تھے۔ وہ مفتی تھے اور مسجد حرام میں پڑھاتے تھے۔ (43) دوسرے عالم عبدالرحمٰن سراج (حنفی) تھے۔ اس منصب پر فائز ہونے والا مکہ میں کسی نئے قانون اور ضابطے کو جاری کرنے سے قبل ترکی حکومت سے

رجوع کرتا تھا۔

مزید برآں مولانا کو دوسرے اعزازات بھی حاصل ہوئے۔ مذکورہ بالا مفتیان کرام کی طرف سے مولانا کو اسناد واجازت کا حاصل ہونا اگر ان کے علمی قد کو بڑھاتا ہے تو مندرجہ ذیل واقعہ ان کے روحانی کردار کی غمازی کرتا ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ شافعی امام حسین بن صالح، جو مقام ابراہیم میں بیٹھے تھے، ان کی نظر ایک دن مغرب کی نماز کے دوران مولانا پر پڑی، اگرچہ ان کا مولانا سے کوئی تعارف نہیں تھا لیکن انھوں نے مولانا کو غور سے دیکھا اور ان کا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے۔ وہاں وہ بہت دیر تک ان کی پیشانی کو پکڑ کر کہتے رہے کہ انھوں نے ان کی پیشانی میں اللہ کا نور دیکھا ہے۔ انھوں نے مولانا کو نئے نام ضیاء الدین احمد سے نوازا۔ نیز حدیث میں صحاح ستہ کی اور تصوف میں سلسلہ قادریہ کی ایک ایک سند اپنے دستخط کے ساتھ انھیں عطا کی۔[44] اس سند میں امام بخاری اور حسین بن صالح کے درمیان صرف گیارہ واسطے تھے۔[45] پھر مدینہ میں روحانی تائید کی ایک اور علامت ان پر ظاہر ہوئی۔ مسجد خیف میں ایک رات انھیں یہ بشارت ہوئی کہ ان کے تمام گناہوں کو بخش دیا گیا ہے۔[46]

مولانا احمد رضا خاں کو یہ اور اس طرح کی دوسری روحانی تائیدات کا پہلے حج کے موقع پر حاصل ہونا حج کی غیر معمولی اور معجزانہ اہمیت کی طرف ہمیں متوجہ کرتا ہے۔ مولانا بریلوی وہ اخلاقی وروحانی تائید وقوت لے کر ہندوستان واپس آئے جو اہل سنت جیسی تحریک کے قائد بننے کے لیے ضروری تھی۔ پہلے وہ سلسلہ قادریہ کے صوفی وشیخ شاہ آل رسول کی مریدی کا شرف حاصل کر چکے تھے، اب انھیں حرمین کے علما سے بھی فیوض وبرکات حاصل ہوگئیں۔ ان کا نیا نام ان کی نئی شناخت پر دلالت کرتا ہے۔[47] اہل سنت تحریک کے تناظر میں پہلے حج کی اہمیت یہ تھی کہ چوں کہ اللہ تعالی نے انھیں بدعات وخرافات کے دور میں برصغیر کے علما کو خواب غفلت سے بیدار اور متنبہ کرنے کے لیے منتخب کیا تھا، اس لیے اللہ تعالی نے انھیں زندگی بھر کے اس دینی مشن کو شروع کرنے سے پہلے مکے کی مقدس سرزمین کی زیارت سے مشرف فرمایا۔ علمائے حرمین نے ان سے اپنی محبت کا اظہار کیا، انھیں اپنے علوم سے بہرہ ور کیا اور انھیں واپس ہندوستان روانہ کر دیا۔[48]

مولانا احمد رضا خاں کے تحریک اہل سنت وجماعت کے قائد ہونے کا اعلان 1900 میں کیا گیا، جب انھوں نے اپنا ایک دوسرا اہم سفر پٹنہ کے لیے کیا۔ وہاں مجلس اہل سنت وجماعت کے ایک

اجلاس کا انعقاد کیا گیا تھا۔ اس میں انھوں نے شرکت کی۔ یہ اہل سنت و جماعت کی تنظیم تھی اور ندوۃ العلماء کی مخالف تھی۔ اس تنظیم کے بانی و محرک قاضی عبدالواحد عظیم آبادی تھے۔ بتایا جاتا ہے کہ ایک ہفتے تک چلنے والی نشستوں کے دوران انھیں باہمی اتفاق رائے سے چودھویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کیا گیا۔ [49] ان کے مجدد ہونے کا اعلان نہ صرف مولانا کے لیے شخصی طور پر نہایت اہم تھا، بلکہ اہل سنت تحریک کی تاریخ کا بھی ایک انقلابی واقعہ تھا۔ اہل سنت تحریک کا اپنے بارے میں اصلاحی وتجدیدی تحریک ہونے کا موقف بیک وقت اپنی خود اعتمادی کی دلیل بھی تھا اور مقابل کی دوسری ایسی ہی (مثلاً دیوبندی) تحریکوں یا جماعتوں کے لیے ایک چیلنج بھی۔ اگر چہ مخالف جماعتیں اہل سنت تحریک کے دعوا کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھیں تاہم جیسا کہ مٹکاف نے لکھا ہے، دونوں طرح کی تحریکوں میں باہمی چپقلش اور مقابلہ آرائی سے بجائے خود دینی اصلاح وتجدید کے عوامی خواہشات کا اظہار ہوتا ہے۔ [50]

جیسا کہ اوپر کے صفحات میں بیان کیا گیا، پہلے حج سے مولانا احمد رضا خاں کی شخصیت کے دینی اعتبار واستناد میں اضافہ ہوا، اس اعتبار سے 1905 میں ان کے دوسرے سفر حج پر بھی ایک نظر ڈالنا ضروری محسوس ہوتا ہے۔ پہلے سفر حج کے برعکس جس میں ان کی حیثیت اعزازات حاصل کرنے والے ایک متواضع شخص کی سی تھی، دوسرا سفر حج ایک فاتحانہ سفر کے مشابہ تھا، جس کے اہم نتائج یہاں ہندوستان میں سامنے آئے۔ وہاں جانے سے قبل ہی مولانا حرمین کے بہت سے علما سے خط وکتابت کر چکے تھے۔ 1890 کی دہائی میں انھوں نے ندوۃ العلماء (لکھنؤ) کی مخالفت و مذمت میں ایک متنازعہ فتویٰ لکھا تھا اور اس پر وہاں کے علما سے تصدیقات حاصل کی تھیں۔ لیکن (جیسا کہ اہل سنت کے مصادر سے اندازہ ہوتا ہے) اس دورے کا کردار کسی حد تک مختلف تھا اس مرتبہ پھر انھوں نے ایک فتوی پر (جواب کی بار قادیانیوں اور دیوبندیوں کی مخالفت میں تھا) علمائے حرمین کی تصدیق حاصل کی، لیکن اس سے زیادہ اہم بات یہ ہوئی کہ اس دفعہ متعدد علما نے ان سے حدیث وتفسیر میں ان کے دستخط کے ساتھ سند واجازت حاصل کی۔ [51]

1905 کی اس زیارت حرمین کے موقع پر جو قابل ذکر واقعات پیش آئے، ان میں سے ڈرامائی نوعیت کے یہ قابل ذکر واقعات بھی ہیں۔ اس دورے کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس موقع پر مولانا احمد رضا خاں کی حیثیت شاگرد سے زیادہ استاد کی تھی۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک دن مسجد حرام کی لائبریری میں انھوں نے کچھ لوگوں کو اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے دیکھا، کہ آیا مغرب سے

قبل رمی جمار کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ مکہ کے ایک عالم نے کہا کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ جب مولانا بریلوی سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے اس سے اختلاف کیا۔ اس کے بعد جب کتابوں سے رجوع کیا گیا تو مولانا بریلوی کا موقف صحیح نکلا۔ (52) مولانا نے اپنے ملفوظات میں تحریر کیا ہے کہ مکہ کے بہت سے علما نے ان کا شاندار استقبال کیا۔ ایسے چند ہی مکی علما تھے جنھوں نے شخصی طور پر مولانا سے ملنے کی کوشش نہیں کی۔ (53) ان کی عظمت کا ایک واقعہ یہ ہے کہ مکہ کے دو علما نے کرنسی نوٹ کے بارے میں ان کی رائے طلب کی۔ (54) ایک عالم نے کہا کہ اگر چہ وہ ہندی ہیں لیکن ان کے علم کی تابندگی مکے میں بکھر رہی ہے۔ (55) یہ تبصرہ اس معنی میں اہم ہے کہ وہ مختصر طور پر مرکز (حرمین) اور اس کے متعلقہ علاقے (برصغیر ہند) کے درمیان تغیر پذیر رشتے کی عکاسی کرتا ہے اور اس سفر میں مولانا کے ساتھ پیش آنے والے متعدد واقعات سے جس کا پتا ملتا ہے۔

تقریباً تین ماہ تک مکے اور مدینے میں اقامت کا فائدہ مولانا بریلوی کے حق میں یہ نکلا کہ ان کے حرمین کے متعدد علما سے اچھے تعلقات قائم ہو گئے اور وہ اپنے وطن (ہندوستان) میں دیوبندیوں کے خلاف اپنی مساعی میں ان کا تعاون حاصل کرنے میں کامیاب رہے۔ دیوبندیوں نے اس فتویٰ کا جواب اپنے طور پر اس صورت میں دیا کہ اسے بالکلیہ رد کر دیا۔ لیکن (دونوں فریقوں کے) دلائل سے قطع نظر اہل سنت کے حامیوں کی نظر میں اس فتوے کا حصول مولانا بریلوی کی دیوبندیوں کے خلاف ایک بڑی فتح تھی۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ واقعہ ان کے اس اعتقاد پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے کہ مولانا بریلوی صرف ہندوستانی اہل سنت کے ہی نہیں، بلکہ چہار دانگ عالم میں تمام سنیوں کے قائد ہیں۔

میں یہاں مولانا احمد رضا خاں کے آخری سفر کا بھی ذکر کرنا چاہوں گی، جس سے اندازہ ہوگا کہ ان کے معتقدین دنیا سے ان کے رخصت ہو جانے تک کسی طرح ان کی تکریم و توقیر کرتے تھے۔ یہ سفر مولانا نے 1919 میں جبل پور کے لیے کیا۔ یہ بالکل شخصی نوعیت کا سفر تھا۔ اس کا مقصد ایک محبوب تلمیذ و معتقد مولانا برہان الحق جبل پوری (م: 1984) کی دستار بندی تھا۔ (56)

یہ کوئی عام قسم کا سفر نہیں تھا جسے خاموشی کے ساتھ کیا گیا ہو۔ اس وقت تک مولانا کی شخصیت اپنے حلقے میں بہت زیادہ بلند ہو چکی تھی۔ چوں کہ ان کی صحت اس وقت تک بہت زیادہ کمزور ہو چکی تھی، اس لیے شروع سے اخیر تک سفر میں ان کی راحت و آرام کے لیے ضروری اور مفصل انتظامات کیے گئے۔ یہ تقریباً 800 کیلومیٹر کا طویل سفر تھا جس میں شاید دو دن صرف ہوئے۔ پہلے الٰہ آباد پھر

وہاں سے جبل پور کا رخ کیا گیا۔ جب وہ منزل پر پہنچے تو وہاں ان کے استقبال کے لیے ایک بڑا مجمع دیدہ ودل فرش راہ کیے منتظر تھا۔ ان کا شاہانہ انداز میں استقبال کیا گیا۔ نہ صرف جبل پور اسٹیشن پر بلکہ اس سے قبل چھوٹے اسٹیشنوں پر بھی لوگوں کی بہت بڑی تعداد ان کو دیکھنے اور انھیں سلام کرنے کے لیے اُمڈ آئی۔ ان کے پاؤں چھونے اور اسے بوسہ دینے کے لیے ایک بڑی بھیڑ راستے پر شروع سے اخیر تک دورویہ قطار اندر قطار کھڑی ہوگئی۔[57] شاہ کا لفظ بطور استعارہ صوفی حضرات اپنے مخصوص معنی میں استعمال کرتے ہیں، لیکن مولانا احمد رضا خاں کے پاس ایک ماہ کی اقامت کے دوران جوق در جوق آنے والے لوگوں کے ساتھ ان کے تعلق پر یہ لفظ (اپنے اصل معنی کے اعتبار سے بھی) زیب دیتا تھا۔ کسی شاہ کی طرح ہی انھوں نے اپنے مقربین کو نہایت قیمتی تحفوں سے نوازا۔ مولانا ظفر الدین بہاری اس منظر کا مشاہدہ کرنے والے لوگوں کی زبانی نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک ڈبے سے روپے پیسے، سونے کے زیورات، کپڑے نکالے اور صرف اپنے میزبانوں کو ہی نہیں بلکہ گھر کے ہر ایک نوکر کو، اسی طرح بعض سیٹھوں اور رئیسوں اور ان کے اہل خانہ کو بھی نوازا[58] ان نوازشات کے بدلے میں مولانا کو بھی نذور وتحائف وصول ہوئے اور ان کی پُر تکلف دعوتیں کی گئیں۔

اس موقع کا ایک قابل ذکر واقعہ یہ ہے کہ بہت سے لوگوں نے مولانا کے ہاتھ پر توبہ کی۔ اگرچہ اس پہلو پر زیادہ تفصیلی معلومات دستیاب نہیں ہو سکیں۔ ملفوظات میں ایسے 79 لوگوں کے نام دیے گئے ہیں لیکن لگتا ہے کہ یہ فہرست نامکمل ہے۔[59] جن گناہوں سے لوگوں نے اس موقع پر توبہ کی، ان میں صرف بڑے ہی گناہ نہیں بلکہ ڈاڑھی کاٹنا اور بالوں کو رنگنا جیسے چھوٹے گناہ کے امور بھی شامل ہیں۔ البتہ جن لوگوں کی فروگزاشتوں کا تعلق ان کے روحانی (پوشیدہ) معاملات سے تھا ان سے علاحدہ شخصی طور پر مولانا نے کی ملاقاتیں کیں۔

سفر کا یہ واقعہ مولانا کے اکتوبر 1921 میں ان کے انتقال سے دو سال پہلے کا ہے۔ یہ واقعہ اہل سنت کے درمیان مولانا کو دینی قائد کی حیثیت سے حاصلِ عظمت کا نقش جمیل ہے۔ معتقدین کی نظر میں علم، تقوی اور راستبازی کی دولت سے انھیں خصوصی طور پر خدا کی طرف سے نوازا گیا تھا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان کے اس تیقن اور اصرار نے کہ ان کے مخالفین کے مقابلے میں، جو پیغمبر محمد کی بے احترامی کرتے ہیں، ان کا نظریہ ہی صحیح ہے، بڑے پیمانے پر معاشرتی تغیرات سے گزرنے والے اس دور میں لوگوں کے اس بارے میں ایقان کو مزید پختہ کرنے میں اہم رول ادا کیا۔ ان کے متبعین کی نظر

دن میں ظلمتوں سے معمور اس دنیا میں وہ ان کے نجات دہندہ تھے۔

مولانا احمد رضا خاں: ایک دیدہ ور عالم اور مثالی نمونہ:

اردو بولنے والے سوانح نگاروں نے مولانا احمد رضا خاں کی شخصیت کو ایک ایسے عالم کی شکل میں پیش کیا ہے، جس کا قول وفعل پوری طرح اسلام کی اس روایت کو سموئے ہوئے ہے، جس پر اہل سنت مکتب فکر زور دیتا ہے۔ چوں کہ انھوں نے اپنی زندگی اور اپنے کام کو پیغمبر اسلام ؑ سے متعلق اپنے نظریے کے قالب میں ڈھال لیا تھا، اس لیے ان کی شخصیت لوگوں کے لیے ایک عملی نمونہ بن گئی اور اہل سنت کی اصلاحی واحیائی تحریک کے تعلق سے اس کو مرکزی مقام حاصل ہو گیا۔ اس طرح انھوں نے ملک کے دوسرے حصوں سے تعلق رکھنے والے اس جماعت کے ارکان کی نظر میں بریلی کے لیے کشش پیدا کر دی اور مکہ ومدینہ جیسے دور دراز (اور مقدس) مقامات سے تعلق رکھنے والے اہل سنت کے علما کی نظروں میں بریلی کو اسلامی علوم ومعارف کا گہوارہ بنا دیا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ اس موضوع پر تصنیف کی جانے والی کتابوں میں مولانا کی 19 ویں صدی کے ایک ایسے عبقری عالم کی حیثیت سے تصویر کشی کی گئی ہے، جس کی صلاحیتیں اور کارنامے وقت کی حدود وقیود میں بند نہیں تھے۔ کچھ یہی انداز عالم اسلام کے دوسرے حصوں میں (اس طرح کی شخصیات پر) لکھی گئی سوانح میں بھی اختیار کیا گیا ہے۔

لوسیٹے والنسی (Lucette Valensy) پندرہویں صدی کی مغرب عرب کی ایک سوانحی لغت کے مطابق، ایک مثالی عالم کی شبیہ کی اس طرح تصویر کشی کرتے ہیں:

> "ایک عالم وہ ہوتا ہے کہ پڑھنا لکھنا بچپن سے جس کے مزاج کا حصہ بن چکا ہو۔ اس کے اندر تحصیل علم کے ساتھ اس کے سمجھنے اور ہضم کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔ اسے خدا کی طرف سے خطانہ کرنے والی مضبوط یادداشت عطا کی گئی ہو۔ وہ اس صلاحیت کا حامل ہو کہ معمول اور توقع سے زیادہ لمبے اوقات تک تحریر ومطالعے میں مصروف رہ سکے۔ وہ مختلف علوم کا ماہر ہو، عبقریت کا نشان اس سے ظاہر ہوتا ہو، جو ایک طالب علم کی حیثیت سے ایسی (علمی) مشکلات اور معاملوں کو حل کر سکے جس کو نہ صرف دوسرے طلبہ بلکہ اس علم کے اساتذہ وماہرین بھی حل نہ کر سکیں۔" (60)

والنسی مزید لکھتے ہیں کہ ایسا شخص باطنی علوم ومعارف سے آشنا ہوتا ہے اور وہ اپنی جماعت کے تعلق سے اہم کارنامے انجام دیتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ ہمہ گیر خصوصیت رکھنے والا اور

اعلیٰ مذہبی روایات کے سرچشموں سے بھی اٹوٹ طور پر وابستہ ہو۔ اور اپنے معاشرے سے بھی۔ اس صلاحیت کی بنا پر وہ کثرت تصنیف وتالیف کے ذریعہ عالمی ومقامی دونوں سطح کے مسائل وموضوعات کے حل میں ثالث کا کردار نبھاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کی تصانیف مقامی مسائل اور عالمی اسلامی روایات دونوں پر مبنی اور محیط ہوتی ہیں۔ (61) والفسی نے جو بات کہی ہے، وہ مولانا احمد رضا خاں کی اس شبیہ سے نمایاں طور پر مشابہ ہے، جو مولانا ظفر الدین بہاری اور دوسرے سوانح نگاروں نے پیش کی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کے پیروکاروں کو ان کی زندگی میں اپنے لیے مثالی نمونہ نظر آتا ہے۔

■■■

حواشی و حوالہ جات

1- See Gilmartin, Empire and Islam, pp. 56-62, and passim.

2- Friedmann, Prophecy Continuous, p. 34.

3- On the Deobandi attitude, see Metcalf, pp. 154-55; on the Ahl-e Sunnat's, see Chapter IX below.

4- ظفر الدین بہاری: حیات اعلیٰ حضرت ج: 1 (کراچی: مکتبہ رضویہ، 1938) مقدمہ۔

5- ایضاً ص: 2، حسنین رضا خاں، سیرت اعلیٰ حضرت، کراچی، مکتبہ قاسمیہ، برکاتیہ، 1986 ص: 65۔ اس ماخذ میں اس سے زیادہ تفصیل نہیں ہے کہ انتقال مکانی کا یہ واقعہ عہد مغلیہ میں پیش آیا تھا جیسا کہ اندازہ ہوتا ہے کہ مغلیہ حکومت اس وقت اپنے عہد عروج میں تھی، اس لیے بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ ہجرت کا یہ واقعہ 16 ویں 17 ویں صدی میں پیش آیا ہوگا۔

6- سیرت اعلیٰ حضرت ص: 41، لکھنؤ کی طرف نقل مکانی کے واقعے کا ذکر ظفر الدین بہاری نے اپنی کتاب حیات اعلیٰ حضرت میں نہیں کیا ہے۔

7- شمالی ہند میں 18 ویں صدی کی سیاسی صورت حال کے لیے دیکھیں: Richard B. Barnett, North India Between Empires: Awadh, the Mughals, and the British, 1720-1801 (Berkeley: University of California Press, 1980).

8- سیرت اعلیٰ حضرت، ص: 41۔

9- اس تعلق سے مولانا ظفر الدین بہاری نے رضا علی کی متعدد کرامات کا ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں انھوں نے ایک مجذوب سے ان کی شیفتگی کا بھی ذکر کیا ہے۔ دیکھیے حیات اعلیٰ حضرت، ص: 5-4 نیز مٹکاف ص: 298۔

10- مولوی رحمان علی، تذکرہ علمائے ہند ترجمہ، محمد ایوب قادری، کراچی، پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، 1961 ص: 193 جو مضامین و کتب انھوں نے پڑھے اس کے لیے علوم درسیہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ درس نظامی میں جو کتابیں شامل ہیں اس کے مطالعے کے لیے دیکھیے: G. M. D. Sufi, Al-Minhaj, Being the Evolution of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of India (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1941), pp. 73-75.

11- مٹکاف نے لکھا ہے کہ: (برطانوی حکومت کے نتیجے میں) فوج میں زبردست تبدیلی آئی۔ اس لیے کہ شہزادے اور ولی عہد برطانوی حکومت کے زیر اقتدار آ گئے اور ان کی سرکاری و غیر سرکاری فوجیں تتر بتر ہو گئیں۔

اسلامک ریوائیول ص:49۔

12۔ سیرت اعلیٰ حضرت ص:36

13۔ حیات اعلیٰ حضرت، ص:5

14۔ مولانا احمد رضا خاں کے بھائی حسن رضا کے پوتے مولانا تحسین رضا خاں کہتے ہیں کہ وہ دو گاؤں جو رام پور میں اس خاندان کو حاصل ہوئے تھے، وہ 1857 کے بعد اس کے ہاتھ سے نکل گئے اس لیے کہ اسے کاغذات ملکیت حاصل نہیں ہو سکے۔ انٹرویو۔ 18 اپریل 1987۔

15۔ حسنین رضا کے بیٹے سبطین رضا سے یہ معلومات حاصل ہوئیں 18 اپریل 1987۔

16۔ حسنین رضا خاں، سیرت اعلیٰ حضرت، کراچی، بزم قاسمی، برکاتی 1986۔ ص:152۔ جیسا کہ باب اول میں ذکر آیا تھا، خود رام پور کے نواب برطانوی حکومت کے مؤیدین میں سے تھے، اگرچہ سیاسی طور پر خود مختار تھے۔

17۔ متکاف۔ اسلامک ریوائیول۔ ص:298۔

18۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:32۔ اہل سنت کے مخالفین کا دعوا ہے کہ مرزا قادر بیگ، مرزا غلام احمد قادیانی کے بھائی تھے۔ دیکھیے احسان الٰہی ظہیر، بریلویز۔ ہسٹری اینڈ بلیوز، لاہور، ادارہ ترجمان السنۃ، 1986، ترجمہ ڈاکٹر عبداللہ ص:41، تاہم حقیقت یہ ہے کہ مرزا قادر بیگ بریلی کے رہنے والے تھے (جبکہ مرزا غلام احمد قادیانی، قادیان پنجاب کے۔ مترجم) جو بعد میں کلکتہ منتقل ہو گئے تھے۔ احمدیوں (قادیانیوں) سے ان کا کوئی تعلق نہیں تھا۔

19۔ مولانا نقی علی سے متعلق یہ سوانحی تفصیلات رحمان علی کی کتاب تذکرہ علمائے ہند پر مبنی ہیں۔ ص: 2-530 مولانا حافظ بخش علمائے بدایوں کے علمی حلقے سے تعلق رکھتے تھے۔

20۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:35 مولانا ظفر الدین لکھتے ہیں: خدا کے فضل و کرم سے یہ ان (مولانا احمد رضا خاں) کی اپنی ذاتی مساعی اور ذہانت کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے علم کی مختلف شاخوں میں کمال حاصل کیا۔ ان کی تصانیف کم و بیش پچاس مختلف علوم پر حاوی ہیں۔

21۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:32-31۔

22۔ صوفیہ کلمہ کی تعبیر کیا کرتے ہیں، اس کے لیے دیکھیں: Annemarie Schimmel, "The Sufis and the Shahada," in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, Jr. (eds.), Islam's Understanding of Itself (Malibu: Undena Publications, 1983), pp. 103-25.

23۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:33-32۔

24۔ نقی علی کے اس بیان کی بھی ان سے تائید ہوتی ہے کہ مولانا احمد رضا خاں انھیں پڑھاتے تھے کوئی اور بات نہ تھی۔

25۔ ایضاً ص:151، سیرت اعلیٰ حضرت، ص:4-72، برہان الحق جبل پوری، اکرام امام احمد رضا، لاہور، مرکزی

مجلس رضا 1981 میں ص:60-58۔ سمجھا جاتا ہے کہ یہ واقعہ 1917 کے درمیان پیش آیا تھا۔
مٹکاف نے بھی اپنی مذکورہ کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ص،299۔

26۔ حیات اعلیٰ حضرت ص،11

27۔ یہ تعبیر مٹکاف نے استعمال کی ہے۔ص:304 اس کتاب کے چھٹے اور آٹھویں باب میں اس فتویٰ کا تفصیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

28۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:27،28، 968-177 فرنگی محل کے علما کے اس طرح کے طرز عمل کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیں: Francis Robinson, "The 'Ulama of Farangi Mahall and their Adab," in Barbara D. Metcalf (ed.), Moral Conduct and Authority: the Place of Adab in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 152-83 جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے(ص:178) یہ طرز عمل ان کی شخصیت کی اخلاقی سطح پر معتبریت کا ذریعہ تھا۔

29۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:54-50۔

30۔ چناں چہ اقبال حسین لکھتے ہیں: ''ضیافت کو ایک اہم ذمہ داری تصور کیا جاتا تھا۔ مہمانوں کا انتہائی احترام کیا جاتا تھا اور ان کا ہر طرح سے خیال رکھا جاتا تھا۔(روہیلہ) اسی طرح رسمی تقریبات کے مواقع پر نہایت فراخ دلی کا ثبوت دیتے تھے.....'' دی روہیلہ چیف ٹینسیز ص: 206۔

31۔ اسلامک ریوائیول ص:306۔

32۔ اس کتاب کا چوتھا باب برکاتیہ مشائخ کے بارے میں ہے جس سے شاہ آل رسول کا تعلق تھا۔ شاہ آل رسول سے مولانا احمد رضا خاں کی ارادت مندی کی اہمیت و معنویت کے لیے دیکھیے اس کتاب کا پانچواں باب۔

33۔ سیرت اعلیٰ حضرت ص:55۔

34۔ عبدالقادر بدایونی(1901-1837) ابن مولانا فضل رسول بدایونی نے متعدد اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، جن میں فضل حق خیر آبادی(م:1861) بھی شامل ہیں۔ مولانا خیر آبادی کو 1857 کے مواقع پر حکومت مخالف سرگرمیوں کے جرم میں انگریزی حکومت نے قید کر کے جزیرہ انڈمان بھیج دیا تھا۔ مولانا عبدالقادر بدایونی ''وہابیوں'' کے خلاف اور 1880 کی دہائی میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کی مخالفت میں سرگرم تھے۔ دیکھیے رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند ص:13-311۔ مولانا احمد رضا خاں بھی شدت کے ساتھ ان سرگرمیوں میں مشغول تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: اس کتاب کا ساتواں اور آٹھواں باب۔

35۔ 19ویں صدی میں تصوف کے مختلف سلسلوں سے وابستگی کا عام رواج تھا۔ دیکھیے: اسلامک ریوائیول ص:9-158 و دیگر مختلف صفحات۔ تصوف کے مختلف طریقوں اور سلسلوں سے وابستہ لوگ ایک سلسلے کو دوسرے پر ترجیح دیتے تھے۔ جہاں تک اہل سنت کا سوال ہے، وہ زیادہ تر قادری سلسلے سے منسلک تھے۔

36۔ سیرت اعلیٰ حضرت ص: 6-55

37۔ اس کتاب کے پانچویں باب میں، میں نے شاہ آل رسول اور مولانا احمد رضا خاں کے باہمی تعلقات کا جائزہ لیا ہے۔ اور ان وجوہات سے بحث کی ہے جن کی بنیاد پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ دونوں شخصیات کے درمیان جس گہری وابستگی کی بات عام طور پر کہی جاتی ہے، اتنی گہری وابستگی ان دونوں کے درمیان نہیں تھی۔ اگرچہ برکاتیہ خاندان کے ساتھ مولانا احمد رضا خاں کا پیری مریدی کا تعلق مستحکم تھا۔

38 See William R. Roff, "Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj," Arabian Studies (Cambridge, 1982), VI, 146.

39۔ 1878 کا حج پہلی مرتبہ ایک اسسٹنٹ سرجن کی معیت میں ہوا تھا۔ جس کا نام عبدالرزاق تھا اور جو حج کے موقع پر صفائی ستھرائی کی صورت حال کی دیکھ بھال اور اس سے متعلقہ اتھارٹی کو باخبر کرنے کا ذمہ دار تھا۔ ایضاً ص: 147۔

40۔ ایک دو نسل کے بعد اس تعلق سے حکومت کے قانونی ضابطوں کی تفصیل کے لیے دیکھیں: Pilgrim Traffic (Calcutta: Superintendent Government Printing, India, 1922).

41۔ اس دوسرے سفر حج کی واضح تفصیلات کے لیے دیکھیں: ملفوظات اعلیٰ حضرت ج 2، ص: 4-2۔

42۔ تذکرہ علمائے ہند ص: 99-98۔

43۔ C. Snouck Hurgronje, Mekka in the Latter Part of the 19th Century, pp. 173, 175, 187.

44۔ صحاح ستہ چھ کتب حدیث پر مشتمل ہے: صحیح بخاری، صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذی۔

45۔ تذکرہ علمائے ہند ص: 99 اس بیان میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ اس سند کا تعلق تصوف کے قادری سلسلے سے تھا نہ کہ حدیث سے۔ اس لیے اس کا سلسلۂ اسناد عبدالقادر جیلانی تک پہنچنا چاہیے نہ کہ بخاری تک۔ (یہاں غالباً خود مصنف سے تسامح ہوا ہے۔ اس بیان کا تعلق حدیث میں صحاح ستہ کے اسناد سے ہے نہ کہ تصوف میں سلسلہ قادریہ سے۔ از مترجم)

46۔ تذکرہ علمائے ہند ص: 99۔ اس واقعے کا آخری حصہ اس معنی میں اہم ہے کہ اس میں مولانا احمد رضا خاں کے لیے جنت کی ضمانت دی گئی ہے جبکہ اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کی دوسری جماعتیں یہ اعتقاد رکھتی ہیں کہ جنت کی بشارت رسول کی طرف سے چند ہی صحابہ کو دی گئی ہے۔

47۔ See Victor Turner, "Pilgrimages as Social Processes," in his Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca: Cornell University Press, 1974); William R. Roff, "Pilgrimage and the

History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj," in Richard D. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: Arizona University Press, 1985). Arnold van Gennep points out in The Rites of Passage (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 62-63, that the act of naming is an act of "incorporation," that is, of acquisition of a new identity at the final stage of the rites of passage.

48۔ اختر شاہ جہاں پوری، تعارف در رسائل رضویہ (لاہور، مکتبہ حمیدیہ 1396/1976) ص:6۔

49۔ اس کتاب کے پانچویں اور چھٹے باب میں تجدید واحیائے دین کے نظریے سے بحث کی گئی ہے، یہاں اس تعلق سے مختصر طور پر اتنی بات کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح مولانا احمد رضا خاں کو ایک جماعت کی طرف سے مجدد قرار دیا گیا ہے، وہ غیر مانوس واقعہ ہے۔ اس کی مثالیں نہیں پائی جاتیں۔ عام طور پر غیر رسمی طور پر کسی شخصیت کے مجدد ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے جب کہ ایسی شخصیت کے غیر معمولی کارناموں پر لوگوں کا اتفاق ہو گیا ہو۔ میں یوہانن فرائنڈ مین کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے مجھے اس اہم نکتے سے واقف کرایا۔

50۔ اسلامک ریوائیول ص:13۔ مٹکاف نے اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متعدد احیائی جماعتیں شاہ ولی اللہ دہلوی سے اپنا علمی رشتہ جوڑتی ہیں۔ ص:7-276 جیسا کہ اس کتاب کے ساتویں باب میں بیان کیا گیا ہے، اہل سنت بھی اپنا رشتہ شاہ ولی اللہ سے ہی جوڑتے ہیں۔ اگر چہ وہ شاہ ولی اللہ کی بجائے ان کے فرزند اکبر شاہ عبد العزیز کو نگاہ میں رکھتے ہیں۔

51۔ محمد مسعود احمد: فاضل بریلوی علمائے حجاز کی نظر میں (مبارک پور، اعظم گڑھ، المجمع الاسلامی، 1981) ص:2-70۔ اس میں بعض ان علما کے نام بتائے گئے ہیں جنھیں مولانا احمد رضا خاں نے سند عطا کی۔ مختلف علما سے انھوں نے وعدہ کیا تھا کہ وہ بریلی پہنچ کر انھیں سند ارسال کر دیں گے۔

52۔ ملفوظات اعلا حضرت ج:2، ص:8۔

53۔ مولانا احمد رضا خاں کے مطابق، مکہ کے ایک حنفی مفتی جنھوں نے اس بات پر خوشی کا اظہار کیا، عبد اللہ بن صدیق بن عباس تھے۔ جب حرم کی لائبریری میں ان دونوں کی آپس میں ملاقات ہوئی تو حالات کچھ ایسے بنے کہ مفتی صاحب کو خفت اٹھانا پڑی۔ اس طرح کہ لائبریری کی ایک کتاب کے تعلق سے مولانا احمد رضا خاں نے ان کی گرفت کی۔ ملفوظات ج:2، ص:19-18۔

54۔ فتویٰ کا عنوان تھا "کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم" چھٹے باب میں اس بحث کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

55۔ ملفوظات ج:2 ص:17۔

56۔ اس کتاب کے اختتامیہ میں مولانا برہان الحق جبل پوری کے سوانح اور پاکستان سے متعلق ان کے موقف پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

57۔ اس سفر کی تفصیل کے لیے دیکھیے: برہان الحق جبل پوری: اکرام امام احمد رضا ص: 98-83۔

58۔ حیات اعلیٰ حضرت ص: 57-56۔

59۔ ملفوظات ج: 2، ص: 101-98۔

60۔ Lucette Valensi: "est bon lettre celui qui a manifeste des son enfance son ardeur a apprendre et sa capacite a absorber la science; celui qui est doue d'une memoire infaillible et inepuisable; celui dont l'endurance a l'etude excede la norme; celui qui excelle non pas dans une, mais dans un grand nombre de branches du savoir; celui qui fait montre d'une intelligence subtile. Celle-ci se revele notamment, par la solution d'une enigme: l'anecdote paradigmatique que l'on attend ici est la presentation, par le maitre, d'un probleme insoluble par les autres eleves, voir par le maitre lui-meme, et sa resolution impeccable par le jeune talent." "Le jardin de l'Academie, ou comment se forme une ecole de pensee," pp. 15-16. Paper presented at Colloquium on Modes of Transmission of Religious Culture in Islam, Princeton University, and jointly sponsored by the Department of Near Eastern Studies, Princeton University, and Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, April 28-30, 1989.

61۔ ایضاً ص: 20-17۔

باب سوم

اہل سنت تحریک کی اداراتی اساس

1880 کی دہائی سے 1920 کی دہائی تک

مولانا احمد رضا خان کے تصور دین کو، جو ان کے فتاوی اور دینی متون کی تفسیر و توضیح میں پوشیدہ ہے، ایک مستحکم مشکل دینے والے طلبہ و علما تھے، جنھوں نے تعلیم و تدریس، تصنیف و اشاعت اور بحث و مناقشے کے ذریعہ ان کی تعلیمات و افکار کو عام کرنے کی کوشش کی۔ انفرادی و اجتماعی سطح پر انھوں نے ایسے ادارے قائم کیے جو عوام الناس کے بڑے حلقوں تک ان کے پیغام کو پہنچانے کا ذریعہ بنے۔ 1880 کی دہائی تک ان تعلیمات کا ایک ایسا ڈھانچہ منظم ہو کر سامنے آ گیا، جس پر اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھنے والے لوگ اپنی شناخت کی تعمیر کر سکیں۔ یہ اداراتی ڈھانچے علما اور صوفیہ و مشائخ دونوں پر مرتکز تھے۔ ان علما اور صوفیہ و مشائخ کا تعلق شہری اور دیہی دونوں علاقوں سے تھا۔ علما اور صوفیہ و مشائخ کے درمیان تفریق کرنا بسا اوقات مشکل ہوتا ہے، اس لیے کہ اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھنے والے صوفیہ و مشائخ عموماً عالم بھی ہوتے ہیں۔ اس باب میں میں علمی و فکری اداروں جیسے: مدارس، مجلات اور رضا کار تنظیموں پر اپنی توجہ مرکوز رکھوں گی۔ اگلے دو بابوں میں تین دیہی علاقوں سے تعلق رکھنے والی درگاہوں کی مذہبی سرگرمیوں کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہوئے، میں اس تحریک کے اہم قائدین اور ان کے اداراتی بنیادوں کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گی۔

قیادت کی طبقہ بندی:

اواخر 19 ویں صدی میں تحریک اہل سنت کی قیادت اور روہیل کھنڈ میں واقع بریلی، بدایوں، رامپور، پیلی بھیت، مارہرہ اور پٹنہ (بہار) (دیکھیے نقشہ 2، ضمیمہ) کے علما اور قادری سلسلے کے صوفیہ و مشائخ سے مرکب تھی۔ یہ لوگ شہر اور قصبات دونوں سے تعلق رکھتے تھے ان کی معاشیات تجارت، تعلیم و تدریس، تحریک سے وابستہ لوگوں کی رضا کارانہ خدمات یا مخلوط طور پر ان میں سے ایک سے زیادہ پر

مشتمل تھی۔ سماجی سطح پر ان کا تعلق طبقہ اشراف سے تھا۔ ان کی سماجی حیثیتوں کا تعین خاندانی بنیادوں پر (یعنی ان کا سید، پٹھان یا عثمانی (شیخ وغیرہ ہونا) اور اسی طرح مذہبی علم و دانش اور دولت مندی کی بنیاد پر ہوتا تھا۔ سماجی درجہ بندی کے نظریے کے مطابق، اونچا سماجی مرتبہ اس قیادت کے لیے اہمیت رکھتا تھا۔ مولانا احمد رضا خاں کی طرح وہ عرس کی تقریبات میں شریک ہوتے اور اسی طرح کے دیگر امور میں حصہ لیتے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں کی زندگی میں علم اور تصوف کی باہم آمیزش اس نوعیت کی تھی کہ ان کی زندگی کے آخری حصے میں بریلی میں ایک خانقاہ عالیہ رضویہ کی بنیاد ڈالی گئی، جہاں دیگر چیزوں کے علاوہ اہل سنت کے مدرسے مدرسہ مظہر العلوم، بریلی کی میٹنگیں ہوتی تھیں۔ [1] شہر کے اہل سنت علما اور دیہی علاقوں میں قائم خانقاہوں سے تعلق رکھنے والے علما نے جس طرز زندگی کو اختیار کیا، وہ ایک دوسرے سے بہت زیادہ مشابہ تھا، اگر چہ ان دونوں طرح کے علما کا زور دو الگ الگ پہلوؤں پر تھا۔

ماسبق میں ہم بتا چکے ہیں کہ اہل سنت علما اور پیر و مشائخ نے سنت اور شریعت کی اتباع پر زور دیا۔ بنابریں اس تحریک سے وابستہ صوفیہ و مشائخ کے خاندانوں نے خود کو اصلاح پسند تصور کیا۔ وہ ایک ایسی صوفی تحریک سے اپنا تشخص قائم کرتے تھے جو بیک وقت دیہی اور شہری دونوں علاقوں میں متحرک و سرگرم تھی۔ جیسا کہ باب چہارم کے مطالعے سے اندازہ ہوگا، اصلاح پسندی کی یہ فکر دیگر امور کے علاوہ عرس کے مواقع پر مثلاً سماع کی مجالس اور عرس میں عورتوں کی شرکت وغیرہ امور سے تعلق رکھتی ہے۔ گل مارٹن کہتے ہیں کہ پنجاب کے اصلاح پسند پیر و صوفیہ کہن سال صوفیہ کے مقابلے میں مقامی سطح پر پائے جانے والے سرپرست حلقوں سے جڑے ہوئے نہیں تھے۔ وہ موقع بموقع اسلامی شعائر کی حفاظت و دفاع اور سامراجی نظام کے خلاف مذہبی حلقوں کی طرف سے کی جانے والی کوششوں میں شرکت کے خواہاں ہوتے تھے۔ [2] پنجاب کے جن دو پیروں کے ساتھ خلافت تحریک کے دوران اہل سنت تحریک نے آریہ سماجیوں کی ارتدادی یا شدھی مہم کو روکنے کے لیے مل کر کام کیا، ان میں ایک پیر جماعت علی شاہ اور دوسرے پیر مہر علی شاہ گولڑوی تھے۔ اول کا تعلق سلسلہ قادریہ سے تھا۔ مسلمانوں کے شدھی کرن یا انھیں ہندو بنانے کی مذکورہ آریہ سماجی تحریک 1920 کی دہائی سے تعلق رکھتی ہے۔ گل مارٹن کا خیال ہے کہ ان پیروں اور صوفیوں کی طرح اصلاح پسندی کا مزاج رکھنے والے دوسرے صوفیوں اور پیروں کی سیاسی بنیاد شہری اور دیہی دونوں کے نیٹ ورک سے تعلق رکھتی تھی۔ [3] اس طرح اہل سنت کے علما اور صوفی حضرات شہری بھی تھے اور دیہات سے تعلق رکھنے والے بھی، اصلاح پسند بھی اور صوفیانہ مشاغل

رکھنے والے بھی۔

شہر میں رہنے والے اہل سنت کے بعض افراد مقامی سطح کے سرکاری عہدوں کے حصول کی جدوجہد میں شریک ہوتے اور برطانوی اقتدار وانتظام کے ڈھانچے میں اپنا رول ادا کرتے تھے۔ اواخر 19 ویں صدی میں پٹنہ سے شائع ہونے والے اس تحریک کے ایک رسالے "تحفۂ حنفیہ" کے خریداروں میں قاضی، وکلا، تحصیل دار، میونسپل کمشنر، بیرسٹر، ڈاکٹر اور اسٹیشن ماسٹر بھی شامل تھے۔[4] اگرچہ علما عام طور پر سرکاری ملازمت اختیار نہیں کرتے تھے، لیکن اس کی مثالیں تھیں۔ مولانا فضل حق خیرآبادی (م:1862) جنھیں اہل سنت اپنی جماعت کی اہم شخصیت تصور کرتے ہیں، انیسویں صدی کے اوائل میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں پیشکار کی حیثیت سے ملازم تھے۔[5] اسی طرح مولانا فضل رسول بدایونی (م:1872) ایک زمانے میں بدایوں ضلع میں مفتی عدالت اور سررشتہ دار تھے۔[6] عجیب وغریب بات یہ ہے کہ ان دونوں علما نے 1857 کے انقلاب میں بھی شرکت کی۔[7]

قصبات میں علما اور پیروں کے خاندان جیسے مارہرہ کا برکاتیہ سید خاندان، بدایوں کے عثمانی پیروں کا خاندان، کچھوچھہ، فیض آباد کا اشرفیہ غوثیہ پیروں کا خاندان زمین دار اور روحانی برکات سے مستفید ہونے کی وجہ سے اس علاقے میں طبقہ بالا میں شمار ہوتا تھا۔[8] البتہ پنجاب کے دولت مند پیروں کو اپنے علاقوں میں جو اثرات حاصل تھے۔ گل مارٹن کے لفظوں میں انھیں علاقے کے سیاسی انتظامی ڈھانچے میں کل پرزوں کی حیثیت حاصل تھی۔ ویسے اثرات مذکورہ بالا پیر خاندانوں کو حاصل نہیں تھے۔ اہل سنت وجماعت کا برطانوی حکومت اور اس کے انتظامی ڈھانچے سے جو تعلق تھا، یا دوسری صورت میں ان کے کاموں کا ایسے نیٹ ورک سے وابستہ ہونا جن کو حکومت کی سرپرستی حاصل ہو، اس کی نوعیتیں مختلف تھیں۔ اس لیے اسے کسی ایک خانے میں نہیں رکھا جاسکتا۔ جہاں تک بعض علما کے خاندانوں کے بارے میں میری معلومات کا تعلق ہے نیز متعلقہ فتاوی کو پیش نظر رکھتے ہوئے (جن کا آگے چل کر جائزہ لیا جائے گا)، یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اگرچہ 19 ویں صدی میں اہل سنت کی انگریزوں سے بہت زیادہ دشمنی نہیں تھی، تاہم اہل سنت کے علما نے پنجاب کے طبقہ بالا سے تعلق رکھنے والی مذہبی شخصیات کی طرح صوبہ جات متحدہ میں انگریزی حکومت کے ساتھ براہ راست طور پر تعاون نہیں کیا۔[9]

اہل سنت نے جن نئے اداروں کی تشکیل کی جیسے مدارس، رضا کار تنظیمیں، اخبارات ومجلات، اشاعتی ادارے، ان پر انگریزی سامراج کا نقش جما ہوا تھا۔ ان کے خدوخال میں ایسی چیزیں

شامل تھیں جنھیں انگریزی تنظیمات سے اخذ کیا گیا تھا۔

مدارس:

مولانا احمد رضا خاں نے 1904 میں بریلی میں مدرسہ مظہر العلوم کے نام سے ایک تعلیمی ادارے کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس مدرسہ کو زیادہ تر مدرسہ اہل سنت کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اہل سنت نے تعلیم کے میدان میں کافی تاخیر سے قدم ڈالا، حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ 19 ویں صدی کے اواخر کے دوران شمالی ہند میں مسلم تحریکات کی سرگرمیاں مدارس اور کالجز کے گرد ہی گھومتی نظر آتی ہیں۔ دار العلوم دیوبند کا قیام 1860ء کی دہائی کے اخیر میں عمل میں آیا۔ سرسید احمد خاں نے اینگلو محمڈن اورینٹل کالج کی بنیاد 1875 میں رکھی۔ 1890 کی دہائی میں قائم ہونے والی ندوۃ العلماء کی کمیٹی نے اس نام سے اپنے مدرسے کی بنیاد 20 ویں صدی کے اوائل میں رکھی۔

ابتدا میں اہل سنت کی طرف سے تعلیم میں دل چسپی نہ لینے کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کی فتویٰ نویسی کے مقابلے میں تعلیم و تدریس سے دل چسپی کم تھی۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، مولانا نے اپنے وقت کا اکثر حصہ اپنے گھر کی لائبریری میں بیٹھ کر فتویٰ نویسی میں گزارا۔ گمان غالب یہ ہے کہ انھوں نے معمول سے، نسبتاً کم چیلنج رکھنے والے تعلیم و تدریس کے مسئلے کے مقابلے میں علمی بحث و مناقشے کو ترجیح دی۔ مزید برآں، چوں کہ انھوں نے خود مدرسے میں بیٹھ کر تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ یا تو انھوں نے ذاتی طور پر بعض اساتذہ سے تعلیم حاصل کی تھی، یا پھر اپنے طور پر کتابوں کے مطالعے سے اپنے علم میں اضافہ کیا تھا، اس لیے شاید انھیں مدرسے کے قیام کی کوئی شدید ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

مولانا کے سوانح نگار مولانا ظفر الدین بہاری جب 5-1904 میں مولانا کی شاگردی اختیار کرنے کے لیے بریلی آئے تو مولانا نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ مدرسہ دار الاشاعت میں باضابطہ داخل ہو کر تعلیم حاصل کریں اور خالی اوقات میں دار الافتاء کے کام میں ہاتھ بٹائیں۔ [10] جب کچھ مدت کے بعد یہ مدرسہ دیوبندیوں کے زیر اثر آ گیا تو مولانا ظفر الدین بہاری نے مولانا احمد رضا خاں کے بھائی حسن رضا (1859-1908) اور بڑے بیٹے حامد رضا (1875-1943) کے تعاون سے مدرسہ مظہر الاسلام کے قیام کے لیے پیش رفت کی۔ مولانا احمد رضا خاں سے ان کی اجازت ایک سید کی سفارش کے ذریعہ حاصل کی گئی۔ [11] ایک مقامی رئیس نے اس مدرسے کے لیے اپنے گھر میں ایک جگہ عنایت

کی۔ (12)

آگے چل کر مولانا حامد رضا اس مدرسے کے مہتمم ہوئے۔ ان کے بعد موروثی انداز میں ان کے بیٹے اور پوتے مدرسے کے مہتمم مقرر ہوتے رہے۔ (13) مولانا اس مدرسے کے سرپرست تھے اور کسی حد تک اس کی مالی اعانت بھی کرتے تھے۔ (اس کی مقدار معلوم نہیں) سال میں ایک مرتبہ وہ مدرسہ کے جلسۂ دستار بندی کے اجتماع کو خطاب کرتے تھے جس میں علما، صوفیہ اور شہر کے متمول لوگ شریک ہوتے تھے۔ مولانا ظفر الدین نے بھی جو اس مدرسے کے پہلے طالب علم یا اس کے فاضل تھے، اس مدرسے میں کچھ دنوں تک تعلیم دی۔

اگرچہ اس مدرسہ کے لیے بعض لوگ دار العلوم کا لفظ استعمال کرتے تھے جو بڑی دانش گاہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی بڑا ادارہ نہیں تھا۔ (14) مولانا نعیم الدین مرادآبادی کی 1920 میں لکھی گئی ایک رپورٹ سے اس کا صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے:

> "مدرسہ منظر الاسلام خصوصی نوعیت کا مدرسہ ہے۔ اس کے نگراں اعلیٰ حضرت ہیں۔ اگرچہ اس مدرسہ کی عمر زیادہ نہیں ہے، تاہم یہ توقع کرنا غیر منطقی نہیں ہوگا کہ یہ اس وقت کا بڑا دار العلوم ہوتا اور ہندوستان کے مدارس اسے اپنا مرکز تصور کرتے۔ اگرچہ اس مدرسہ کو بھی زیادہ تفصیل کے ساتھ دیکھنے کی نوبت نہیں آئی۔ لیکن سرسری معاینے سے میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اس مدرسہ کی جو قدر و اہمیت ہے، اس کے مطابق یہاں کچھ بھی نہیں ہے۔ کمرے بہت چھوٹے چھوٹے ہیں۔ احاطہ تنگ ہے۔ مہتمم صاحب (مولانا حامد رضا خاں) نے بہتر سمجھا کہ اپنا بستر کمرے میں رکھ دیں۔ اگر معمول کے مطابق ایک منزل سے آواز لگائی جائے تو یقینی طور پر آواز دوسری منزلوں تک پہنچ سکتی ہے، طلبہ کو دوزانو بیٹھنا پڑتا ہے اور اسی وجہ سے مہتمم صاحب بہت سے طلبہ کو دور دراز بھیج دیتے ہیں۔ میرے اندازے کے مطابق، اس وقت مدرسہ میں دو سو کے قریب طلبہ داخل ہیں جن کی تعلیم پر صرف نو یا دس اساتذہ مامور ہیں۔" (مفہوم) (15)

مولانا نعیم الدین صاحب نے بعض اساتذہ کا نام لے کر ان کی تعریف و ستائش کی ہے اور اس بات کا ذکر کیا ہے کہ مدرسہ کو ایک اچھی عمارت، ایک اچھی لائبریری اور مزید اساتذہ کی ضرورت ہے۔ مزید برآں طلبہ کی اقامت اور درس گاہ کے لیے جگہ کم پڑ رہی ہے۔ اس کا بھی نظم کرنا ضروری ہے۔ انھوں نے

ان ضروریات کے لیے پیسوں کی کمی کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مولانا احمد رضا خاں چندہ طلبی سے احتراز کرتے تھے:

"یہ اعلیٰ حضرت کی عظیم شخصیت کا اہم پہلو ہے کہ وہ کسی مقصد سے کسی سے چندہ طلب نہیں کرتے تھے۔ دولت و دنیا سے تعلق رکھنے والی تمام چیزوں سے ان کے اندر بے رغبتی پائی جاتی ہے۔ اہل سنت اور ملت سے ہمدردی رکھنے والوں کو چاہیے کہ ... وہ اس مدرسہ کو.... بجائے یہاں وہاں نئے مدارس قائم کرنے کے ایک مرکزی دار العلوم کی شکل دینے کی کوشش کریں"۔ (16) (مفہوم)

ایسے اشارات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مدرسہ کو جو مالی اعانت حاصل تھی وہ خاص طور پر پہلی عالمی جنگ کے دوران بالکل ناکافی ہو رہی تھی۔ 1916 کے "دبدبہ سکندری" کے ایک شمارے میں شدت افسوس کے ساتھ اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ جنگ کی صورت حال کی وجہ سے اس سال مدرسہ کو ضرورت کے مطابق چندہ حاصل نہ ہو سکا۔ اس وجہ سے اس کو زبردست مالی پریشانی لاحق ہوئی۔ (17) خاص طور پر ہر سال دستار بندی کے موقع پر، جس کی تقریب بالعموم تین دنوں تک جاری رہتی تھی، چندہ کیا جاتا تھا۔

انفرادی سطح پر لوگوں کے چندہ دینے کی مقدار کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ صرف دو جگہوں پر بڑی رقم کے طور پر 200 روپے کا ذکر ہے۔ (18) 1908 تا 1917 کے دورانیے کا جائزہ لینے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مدرسہ میں فضیلت کے درجے میں ایک وقت میں طلبہ کی تعداد چار سے دس کے درمیان تھی۔ اہل سنت علما، صوفی شیوخ اور مقامی رئیسوں کو مدرسے میں بلایا جاتا تھا۔ وہ وعظ کہتے، نعتیں پڑھتے اور میلاد کی مجالس میں شریک ہوتے تھے۔ اگر گنجائش ہوتی تو ایسی مجلسوں میں مقامی لوگ بھی شریک ہوتے تھے۔ ایسی مجالس مولانا احمد رضا خان کے گھر کے قریب واقع "مسجد بی بی جی" میں منعقد ہوتی تھیں۔ (19)

شروعاتی دور میں دستار بندی کی جو تقریبات ہوتیں، ان میں شرکت کرنے والوں کے ناموں پر ایک نظر ڈالنے سے مدرسے کے اثرات کا اندازہ ہوتا ہے۔ 1908 کے شرکا میں حیدر آباد، پیلی بھیت، مراد آباد، بدایوں، الہ آباد اور رامپور کے علما شامل ہیں۔ (20) ایسے علما اور صوفیوں میں بہت سے لوگ مولانا احمد رضا خاں سے شخصی طور پر قریب تھے۔ ان میں سے چند نام یہ ہیں: مولانا وصی احمد

(1836-1916) (پیلی بھیت)، جو محدث سورتی کے نام سے معروف تھے اور پیلی بھیت میں اپنے قائم کردہ مدرسے، مدرستہ الحدیث میں حدیث کا درس دیتے تھے۔ دیدار علی الوری (1856-1935)، انھوں نے لاہور میں حزب الاحناف کے نام سے 1924 میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا۔ ارشاد علی رام پوری (1862-1910) یہ ارشاد حسین رام پوری (93-1832) کے بھتیجے یا بھانجے اور داماد تھے۔ ارشاد حسین کی اس خاندان سے طویل وابستگی چلی آرہی تھی جو نواب رام پور کلب علی خاں سے قریب تھا۔[21] عبدالمقتدر بدایونی (1866-1915) یہ بدایوں کے عثمانی علما اور پیروں کے اس خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس کے مولانا احمد رضا خاں کے خاندان سے گہرے تعلقات تھے۔ (لیکن عبدالمقتدر بدایونی نے آگے چل کر بعض اہم معاملات میں احمد رضا خاں کی مخالفت کی) اور سید محمد میاں کچھوچھوی (1893-1963) یہ کچھوچھہ، فیض آباد کی ایک درگاہ کے سجادہ نشیں تھے۔ یہ علما و صوفیہ اواخر انیسویں اور اوائل بیسویں صدی میں اہل سنت تحریک کی قیادت کے داخلی اور مرکزی حصے سے تعلق رکھتے تھے۔

چوں کہ ہمیں مدرسے کے مالی وسائل کے بارے میں تفصیلی معلومات حاصل نہیں ہیں، اس لیے مدرسہ کے مالی پریشانیوں کا شکار ہونے کی بس یہی ایک وجہ سمجھ میں آتی ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کی اس کو توجہ حاصل نہیں تھی۔ (چندہ ستانی سے) اس بے توجہی کے نتیجے میں مدرسے کو اس مالی قلت کا سامنا کرنا پڑا جس کا تذکرہ مولانا نعیم الدین مرادآبادی نے کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کے انتقال کے بعد مدرسے کا مولانا حامد رضا خاں سے وابستہ ہونا بھی اس مدرسے کی کمزوری ثابت ہوئی۔ مولانا حامد رضا خاں جنھیں ان کے والد نے 1915 میں اپنا سجادہ نشیں منتخب کیا تھا،[22] لگتا ہے کہ وہ والد کے انتقال کے بعد صوفیانہ مشاغل و مصروفیات کا حصہ بن کر رہ گئے۔ چناں چہ 1922 میں مدرسہ کی سالانہ دستار بندی کی تقریب مسجد بی بی جی کی بجائے ان کے گھر، خانقاہ عالیہ رضویہ میں منعقد ہوئی۔[23] کئی سالوں کے بعد مولانا حامد رضا خاں کے عمر میں سات سال چھوٹے بھائی مصطفیٰ رضا خاں (1892-1981) نے مدرسہ مظہر الاسلام کے نام سے مسجد بی بی جی کے متصلا ایک دوسرا مدرسہ قائم کیا۔ اس میں بھی وہی نصاب (درس نظامی) پڑھایا جاتا تھا، جو مدرسہ منظر الاسلام میں پڑھایا جاتا تھا۔[24]

اگرچہ اہل سنت دارالعلوم دیوبند یا ندوۃ العلماء لکھنؤ جیسے بڑے بڑے مدارس قائم کرنے میں ناکام رہے، تاہم اواخر 19 ویں اور اوائل 20 ویں صدی میں بہت سے مدارس قائم ہوئے جو اہل سنت تحریک سے اپنی نسبت کرتے تھے۔ یہ مدارس اپنے قد و قامت میں چھوٹے بڑے اور ایک دوسرے

سے مختلف تھے۔ جیسا کہ مدرسہ منظر الاسلام کی مالی حالت کے بارے میں سابق صفحات میں تفصیل نظر سے گزری، حقیقت یہ ہے کہ متمول سرپرستوں کی مالی مدد اور بانی و مہتمم کی شخصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے ایک خود مختار انتظامی ڈھانچے اور نظام کو وجود میں لانا ایک ادارے کی قابل بقا ترقی و کامیابی کے لئے ضروری ہوتا ہے۔

اہل سنت کا ایک قدیم مدرسہ، مدرسہ عالیہ راجپور تھا۔ یہ ادارہ 18 ویں صدی میں قائم کیا گیا تھا۔ اسے وقف جاگیر کے طور پر دو گاؤں حاصل تھے اس وقف کا انتظام وانصرام ریاست کے نوابوں کی سرپرستی میں انجام پاتا تھا۔[25] 18 ویں صدی کے سیاسی اضطراب و بے چینی کے ماحول میں بھی پنجاب (بشمول دہلی) اور لکھنؤ سے طلبہ وعلما وہاں کا رخ کرتے تھے۔ مولانا فضل حق خیر آبادی (م: 1861) اور مولانا عبدالحق خیر آبادی (م: 1899) جو معقولات کے متخصصین میں سے تھے، اس مدرسہ کے اساتذہ ومسئولین میں ان کا نام آتا ہے۔[26]

تنظیمی طور پر مدرسہ عالیہ اہل سنت کے تقریباً ایک سو سال بعد قائم ہونے والے مدرسوں سے بہت کچھ مختلف تھا۔[27] بدایوں میں مولانا عبدالقیوم (م: 1900) نے 1899 میں مدرسہ شمس العلوم قائم کیا۔ ان کے لڑکے عبدالماجد (م: 1931) نے کوشش کر کے اس مدرسہ کے لئے نظام حیدرآباد اور نواب رامپور سے گرانٹ حاصل کی۔ نظام حیدرآباد کی طرف سے 1948 تک گرانٹ جاری رہی۔ اس کے علاوہ بمبئی، علی گڑھ اور دوسرے علاقوں کے دولت مند خاندانوں سے بھی اسے مالی امداد وتعاون حاصل ہوتا تھا۔[28] مدرسہ کی ایک نئی عمارت کے لئے بدایوں کے عوام سے چندہ حاصل کیا گیا۔ سر جیمس مسٹن (Sir James Meston) اور لیفٹی ننٹ گورنر صوبجات متحدہ اور مسٹر انگرام (Mr. Ingram) کلکٹر بدایوں، کی طرف سے بھی اراضی کے حصول وخرید اور عمارت سازی میں اسے تعاون حاصل ہوا۔ یہاں کا نصاب بھی درس نظامی تھا۔ یہاں سے فراغت کے بعد بہت سے فضلا پنجاب اور الہ آباد یونیورسٹی سے مولوی، عالم اور منشی فاضل (فارسی) کا امتحان دیتے تھے جو بی اے کی ڈگری کے مساوی تھا۔[29] مدرسہ میں تحریر واشاعت کے شعبے تھے جہاں سے مختلف علما واہل قلم کی تحریریں شائع ہوتی تھیں۔

1893 میں پیلی بھیت میں مولانا وصی احمد محدث سورتی نے مدرسۃ الحدیث قائم کیا تھا۔ اس مدرسہ کی شہرت خود محدث سورتی کے اسباق حدیث کی بنا پر تھی۔ مولانا احمد رضا خاں کے متعدد قریبی

پیروکار مولانا احمد رضا خاں سے وابستگی سے قبل محدث سورتی کے شاگرد تھے۔ (30) اہل سنت تحریک میں محدث سورتی کی حیثیت خصوصی نوعیت کی تھی۔ اس بنا پر کہ ندوۃ العلماء کی اہم شخصیات لطف اللہ علی گڑھی (م: 1961) اور مولانا محمد علی مونگیری سے بھی ان کے گہرے روابط تھے۔ یہ تعلقات ان کی ابتدائی علمی زندگی میں ہی قائم ہو گئے تھے۔ (31) اسی طرح پہلے زمانے سے ان کے تعلقات مولانا دیدار علی الوری، مولانا اشرف علی تھانوی (دیوبندی) اور پیر جماعت علی شاہ علی پوری سے بھی تھے۔ (32)

پٹنہ میں مولانا قاضی عبدالواحد فردوسی عظیم آبادی (م: 1908) نے 1900 میں مدرسہ حنفیہ کی بنیاد ڈالی۔ مولانا عبدالواحد 1890 کی دہائی میں اہل سنت کی طرف سے ندوۃ العلماء (لکھنؤ) اور اس کے اجتماعات کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ مدرسہ ایک بڑے گھر میں قائم کیا گیا تھا (33) جسے مولانا عبدالواحد کے والد نے وقف کے طور پر عطا کر دیا تھا۔ اس مدرسہ میں تقریباً ایک سو طلبہ تھے، جن میں سے بہت سوں کا تعلق سرحدی علاقوں سے تھا۔ (34) تدریس کے لیے چھ سات اساتذہ تھے۔ مدرسہ کے اخراجات رضا کارانہ تعاون اور زکات کے طور پر حاصل ہونے والی چندے کی رقم سے پورے ہوتے تھے۔ لیکن ابتدائی سالوں میں ہی اسے مالی دشواریاں لاحق ہو گئیں لیکن اہم بات یہ ہے کہ وہ تنظیم کار تھے اور ان کے اپنے متمول ہونے کی وجہ سے بڑے لوگوں تک ان کی رسائی تھی۔ (35) اس لئے اندازہ ہے کہ ان کی سرپرستی میں ادارے کو ترقی و خوشحالی حاصل ہوئی ہوگی۔ لیکن 1908 میں ان کے انتقال کے بعد اس مدرسہ کا کیا ہوا، یہ بات معلوم نہ ہو سکی۔

یہاں دو اداراہم مدرسوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک مولانا نعیم الدین مرادآبادی کا قائم کردہ مدرسہ نظامیہ، مرادآباد ہے، جسے انھوں نے 1920 میں قائم کیا تھا اور دوسرا دارالعلوم حزب الاحناف ہے جسے لاہور میں دیدار علی الوری نے 1976 میں قائم کیا تھا۔ ثانی الذکر ادارے کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے پنجاب میں تحریک اہل سنت کو قیادت فراہم کی۔

جامعہ نظامیہ جو پہلے مدرسہ اہل سنت و جماعت، مرادآباد کہلاتا تھا، 20-1919 میں اس کا انتظام و انصرام ایک انجمن کے ذمے تھا اور اس انجمن کے سربراہ اور سرپرست علاقے کی ایک بارسوخ شخصیت تھی جس کے انتقال کے بعد انجمن ختم ہو گئی اور مدرسہ پورے طور پر مولانا نعیم الدین صاحب سے وابستہ ہو گیا۔ وقت کے ساتھ اسے شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی یہاں تک کہ 34-1933 میں وہ جامعہ یعنی بڑی علمی درسگاہ بن گیا۔ مدرسہ میں ایک دارالافتاء تھا اور متعدد معلمین تھے۔ (36) یہ مدرسہ شہر

مراد آباد کے قلب میں تنگ گلیوں اور دکانوں اور بازاروں کے درمیان واقع ہے۔ اس وقت اس مدرسہ کی ایک خوب صورت عمارت ہے جو ایک کشادہ صحن کے چاروں طرف قائم ہے۔ مسجد اور مولانا نعیم الدین مراد آبادیؒ کے مزار کو یہاں خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

مولانا نعیم الدین مراد آبادی اور ان کے بہت سے طلبہ مختلف اعتبارات سے دارالعلوم حزب الاحناف، لاہور سے جڑے ہوئے تھے۔ جامعہ نعیمیہ کے بہت سے فضلا حزب الاحناف میں تعلیم وتدریس کی خدمات انجام دیتے تھے۔ [37] اس کے بانی سید دیدار علی الوری (1856-1935) تصوف میں چشتی نظامی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ [38] ان کے اساتذہ میں جید علما اور بزرگان دین شامل تھے۔ مثلاً: مولانا ارشاد حسین رامپوری اور مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی وغیرہ۔ مولانا احمد رضا خاںؒ نے بھی انھیں فقہ وحدیث اور دوسرے علوم کی سند عطا فرمائی تھی۔ [39] 1912 سے 1916 تک وہ لاہور کے دارالعلوم نعمانیہ (تاسیس: 1887) میں شیخ الحدیث رہے۔ آگرہ میں کچھ وقت گزارنے کے بعد وہ 1920 میں لاہور لوٹ آئے اور شہر کی وزیر خاں مسجد کے خطیب مقرر ہوئے۔ 1924 میں انھوں نے مرکزی انجمن حزب الاحناف کی طرح ڈالی۔ اس کا مقصد مدرسہ حزب الاحناف کا تعلیمی وانتظامی خدوخال وضع کرنا تھا۔ گویا اس مدرسے کی شروعات دراصل وزیر خاں مسجد میں ہی ہوئی۔ مولانا دیدار اور ان کے ساتھ متعدد دیگر علما یہاں درس نظامی کے نصاب کے مطابق تعلیم دیتے تھے۔ اگرچہ ادارے کے بعد کے احوال وواقعات کا علم نہیں، تاہم جو باتیں معلوم ہوسکیں ان میں سے یہ ہے کہ آگے چل کر مدرسہ کو اپنی عمارت حاصل ہوگئی۔ یہاں تبلیغ اور مناظرے کے شعبے قائم کیے گئے۔ پنجاب کے پیروں، خصوصاً جماعت علی شاہ علی پوری کی طرف سے ادارے کو خصوصی مالی تعاون حاصل تھا۔ [40] اس لیے کہ مولانا دیدار علی جماعت علی شاہ سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ ایک صاحب لکھتے ہیں:

> ''یہاں ہزاروں علما اور مدرسین پیدا ہوئے۔ اس وقت (1979) شاید پاکستان کا کوئی شہر ایسا نہیں ہے جہاں حزب الاحناف کے تربیت یافتہ علما موجود نہ ہوں''۔ [41] (مفہوم)

مولانا دیدار علی سے متعلق اہل سنت کے ایک دوسرے عالم نے لکھا ہے:

> ''اگر انہوں نے لاہور میں تعلیم وتدریس کی مسند نہ بچھائی ہوتی تو پورا لاہور وہابیوں سے بھر جاتا''۔ [42] (مفہوم)

اقتباس کے آخری جملے سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اور اہل سنت کے دیگر مدارس کس

طرح کے مسلکی تنازع وکشمکش اور مقابلہ آرائی کے ماحول میں قائم کیے گئے تھے۔ تبلیغ پر زور دینے سے بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔ تبلیغ عام طور پر مسلمانوں پر کی جاتی تھی لیکن بعض اوقات ہندوؤں پر بھی کی جاتی تھی جیسا کہ تمام مسالک کے علما کی طرف سے چلائی جانے والی شدھی مخالف تحریک۔ (43) مدرسہ میں دارالافتاء کا قیام بھی مسلکی کشمکش اور مقابلہ آرائی کا مظہر تھا۔ کیوں کہ علما فتاوی کے ذریعہ متنازعہ فیہ مسائل پر اپنی آرا پیش کرتے اور اپنے مخالفین کی آرا کا رد کرتے تھے۔ مثال کے طور پر مولانا احمد رضا خاں اپنی آراونظریات اور فتاوی کے ذریعہ ہی لوگوں تک پہنچاتے تھے جو ملک کے حدود کے اندر اور باہر پھیل جاتے تھے۔

خلاصہ یہ کہ 20ویں صدی میں شمالی ہند میں بہت سے مدارس قائم ہوئے۔ دوسری اصلاحی تحریکات کے برعکس، اہل سنت تحریک کے پاس دارالعلوم دیوبند جیسی کوئی مرکزی درسگاہ موجود نہیں تھی چناں چہ اہل سنت کے علما نے انفرادی طور پر اہل ثروت کے تعاون سے (جہاں یہ ممکن ہوسکا) اپنے اپنے علاقوں میں مدارس قائم کیے۔ اگر چہ قدوقامت کے اعتبار سے یہ مدارس زیادہ تر چھوٹے تھے تاہم انھوں نے اہل سنت علما کے درمیان ربط واتصال قائم کرنے اور نئے قائدین کی تربیت میں اہم رول ادا کیا۔ دوسرے حریف اور مقابل تحریکوں کی طرح اہل سنت تحریک نے بھی اپنے تنظیمی ڈھانچے کے استحکام کے لیے نئے اور انوکھے طریقے اختیار کیے جیسے متعین نصاب، سالانہ امتحانات، امتحانات میں اعلی نمبرات لانے والوں کو خصوصی انعامات سے نوازنا، سالانہ رپورٹ شائع کرنا نیز تبلیغ واشاعت اور مناظرے کے لیے نئے شعبوں کا قیام وغیرہ۔ مقامی لوگوں سے چندہ کی اپیل کی روایت بھی نئی تھی جو پہلے پہل دارالعلوم دیوبند نے شائع کی تھی۔ (44)

اہل سنت کے نظریات کی تشکیل میں بنیادی سطح پر مسلکی کشمکش اور مناظروں کو دخل تھا۔ متعلقہ نظریے کے خدوخال اس نظریے کی حمایت میں لکھی جانے والی کتب ومقالات کی اشاعت اور قائم کیے جانے والے اداروں اور تنظیموں کے ذریعہ مزید واضح ہوتے چلے گئے۔ اب آئندہ سطور میں ہم اس قبیل سے چند اداروں کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

چھاپے خانے اور اشاعتی ادارے:

اگر چہ 1820 اور 1830 کی دہائیوں تک ملک کے مختلف حصوں میں بہت سے چھاپے خانے قائم ہوچکے تھے، تاہم 1880 کی دہائی اس اعتبار سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے کہ اس میں بڑی

تعداد میں چھاپے خانے کھولے گئے اور وسیع پیمانے پر کتابوں کی اشاعت عمل میں آئی۔ اس وقت تک طباعتی ٹکنالوجی کا استعمال زیادہ تر عیسائی مشنریاں اور دوسرے یورپی لوگ اپنے مقصد کے لیے کرتے تھے۔ عیسائی مشنری کے افراد اور یورپی لوگ عیسائیت کی تبلیغ پر مبنی لٹریچر چھاپتے تھے یا پھر ہندوستان کی کلاسیکی کتابوں کے انگریزی ترجمے شائع کرتے تھے۔[45] 1880 کی دہائی میں بڑے پیمانے پر مطبعوں کے قیام کے بعد مسلم علما (اور اسی طرح ہندو مذہبی قائدین) نے اپنے افکار ونظریات کی اشاعت اور عوام تک پہنچنے کے لیے طباعتی ٹکنالوجی کا استعمال شروع کیا۔ چوں کہ علما کے لکھنے پڑھنے کی زبان اردو تھی جو شمالی ہند کے طبقہ بالا کی زبان تھی (19 ویں صدی کے وسط میں طبقہ بالا میں ہندو مسلمان دونوں کا شمار ہوتا تھا، اگرچہ اس صدی کے اخیر تک طبقہ بالا کی شناخت مسلمانوں سے ہوتی تھی) اس لیے بڑے پیمانے پر اردو لٹریچر کی اشاعت عمل میں آئی۔[46] جہاں تک مذہبی مناقشوں کا تعلق ہے، 19 ویں صدی کے اواخر میں فریقین نے اردو لٹریچر کو ہی ان کا ذریعہ بنایا۔ چوں کہ بڑے پیمانے پر کتابیں پڑھی جاتی تھیں، اس لیے کسی تعلیم یافتہ شخص کے ہاتھ میں کسی کتاب یا رسالے کا ہونا بجا طور پر یہ تاثر دیتا تھا کہ اس کتاب یا رسالے میں جو بات کہی گئی ہے، وہ وسیع سطح پر لوگوں میں شائع وذائع ہو چکی ہے۔[47]

انیسویں صدی کے اواخر میں بریلی میں اہل سنت کے دو پریس تھے۔ ایک حسنی پریس جس کے مالک مولانا احمد رضا خاں کے بھتیجے حسنین رضا تھے۔ دوسرے مطبع اہل سنت وجماعت، جو مولانا احمد رضا خاں کے قریبی پیروکار مولانا امجد علی اعظمی (م:1948) کے زیر انتظام تھا (لیکن وہ غالباً اس کے مالک نہیں تھے) ان دونوں مطبعوں سے مولانا احمد رضا خاں کے فتاوی انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل مین شائع ہوتے تھے۔ ابتدائی کتابیں 1870 کی دہائی سے تعلق رکھتی ہیں۔ کتابوں کا حجم مختلف ہوتا تھا۔ بعض کتابیں 50، 60 صفحات کی ہوتی تھیں تو بعض دوسری کئی سو صفحات کی۔ البتہ اوسطاً کتابوں کا حجم 50، 60 صفحات پر مشتمل ہوتا تھا۔ کتابوں کا سرورق جن کے کونے اور کنارے گل کاری سے مزین ہوتے تھے، ان پر کتابوں کی مشمولات اور ان سے حاصل ہونے والے روحانی فوائد کی طرف اشارہ کر دیا جاتا تھا۔ کتابوں کے عناوین نہایت توجہ اور مہارت سے منتخب کیے جاتے تھے جو زیادہ تر ہم قافیہ ہوتے تھے اور ان کے ذریعہ مخالفین کو طنز وتعریض کا بھی ہدف بنایا جاتا ہے۔[48] اس طرح کتابوں کے سال تحریر کی وضاحت ابجد کے نظام اعداد وشمار کے ذریعہ کی جاتی تھی۔ حسنی پریس اور مطبع اہل سنت سے جو کتابیں اور رسالے شائع ہوتے تھے، ان کی تعداد پانچ سو سے ہزار

تک ہوتی تھی۔ بعض اوقات ایک ہی مدت میں کتاب کے تین تین ایڈیشن نکل جاتے تھے۔ جیسے مولانا احمد رضا خاںؒ کی الکوکبۃ الشہابیہ، جو 1894 میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں انھوں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ اگرچہ شاہ اسماعیل شہید دہلویؒ (م:1831) (اہل سنت کی تحریروں میں جنھیں وہابی کہا گیا ہے، یہ ان میں سب سے بڑھ کر ہیں) وہابی اور کافر تھے لیکن انھیں کافر کہنے سے گریز کرنا چاہیے۔(49) دیوبندیوں کے خلاف ان کی تحریروں کی مقبولیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ مولانا کی کتاب: اھلاک الوھابیۃ علی توھین قبور المسلمین پہلے پہل 1904 میں شائع ہوئی۔ 1925 تک اس کے چار ایڈیشن نکل گئے۔ قبور مسلمین کی بے حرمتی کا مسئلہ اہل سنت کی نظر میں خاص طور پر اہمیت کا حامل تھا، اس کتاب کی قیمت ایک روپیہ سے بھی کم تھی جس کی بنا پر پڑھنے والوں کے لیے اس کی خرید آسان تھی۔(50)

1890 کی دہائی میں مذکورہ دونوں چھاپہ خانوں سے ندوۃ العلماء کے خلاف مولانا احمد رضا خاںؒ کے متعدد فتاویٰ شائع ہوئے۔ ایک اندازے کے مطابق، صرف اس ایک موضوع پر مولانا کے تقریباً 200 فتاویٰ شائع ہوئے۔ 1920 میں مولانا حسنین رضا نے الرضا کے نام سے ایک پرچہ نکالنا شروع کیا۔ اس میں مولانا احمد رضا خاںؒ کے ساتھ دیگر علما کی مختلف موضوعات پر تحریریں شائع ہوتی تھیں۔ بعض شماروں میں مولانا احمد رضا خاںؒ کی تحریریں قسط وار شائع کی گئیں۔ اس میں نعتیں اور میلاد وعرس کی حمایت میں مضامین شائع ہوتے تھے۔ بعض تحریروں میں مدارس کی کمی کا شکوہ کیا جاتا تھا۔ پرچے کا سالانہ زر اشتراک صرف دو روپے تھا۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ اس کی تعداد اشاعت کو جاننے کے لیے ہمیں نہ تو قارئین کی فہرست حاصل ہے اور نہ ہی کوئی ایسی دوسری چیز۔

البتہ اس طرح کے دوسرے رسالے ''تحفۂ حنفیہ'' (جسے مخزن تحقیق بھی کہا جاتا تھا) کے بارے میں اس طرح کی معلومات دستیاب ہیں۔ اس رسالے کو قاضی عبدالواحد عظیم آبادی (مؤسس مدرسہ حنفیہ) نے اہل سنت تحریک کی طرف سے ندوۃ العلماء کی مخالفت میں 98-1897 میں نکالنا شروع کیا تھا۔ یہ ایک ماہانہ رسالہ تھا جو عام طور پر 44 صفحات پر مشتمل ہوتا تھا۔ اس کے بیان کردہ مقاصد میں اسلام اور مذہب اہل سنت کے پایے کو مضبوط کرنا اور ان کے دشمنوں کا رد کرنا تھا۔ اس میں عقائد، فقہ، حدیث، پیغمبر اسلام اور آپ کے خلفائے راشدین کی زندگی کے واقعات اور ندوۃ العلماء کے خلاف مہم میں شریک علما کے واقعات شامل ہوتے تھے۔ زیادہ تر مقالات خود مولانا عبدالواحد کے قلم کا نتیجہ ہوتے

تھے۔ البتہ بعض مضامین دوسروں کے قلم سے بھی ہوتے تھے۔ ایسے لوگوں میں مولانا عبدالقیوم بدایونی (بانی مدرسہ شمس العلوم) کا نام سرفہرست ہے۔ (51)

تحفۂ حنفیہ میں سالانہ خریداران و معاونین کی جو فہرست دی گئی ہے، اس کے لحاظ سے شروع کے سالوں میں خریداروں کی تعداد تقریباً 200 تھی، جو بتدریج بڑھ کر 250 کے قریب ہوگئی تھی۔ رسالہ میں شائع کی جانے والی اس نوع کی فہرستوں میں خریداران و معاونین کی سماجی حیثیت اور ان کی علاقائی نسبت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ رسالہ حیرت انگیز طور پر ہندوستان کے مختلف علاقوں میں پہنچتا تھا۔ شروعاتی دور کی ایک فہرست میں ایسے علاقوں یا شہروں میں احمد آباد، بمبئی، حیدرآباد علاوہ ازیں صوبہ جات متحدہ کے اضلاع میں بریلی، بدایوں، ایٹہ، بلند شہر، بہار کے اضلاع میں مظفر پور، دربھنگہ، مونگیر، پٹنہ، شاہ آباد اور گیا کے نام شامل ہیں۔ (52) اس فہرست میں 119 میں سے 72 ناموں کا تعلق بہار سے ہے۔ دوسرے نمبر پر یوپی (23) پھر بمبئی (12) اور احمد آباد (5) کے نام آتے ہیں۔ خریداروں میں سماج کے تعلیم یافتہ اور باثروت لوگوں کا نام شامل ہے۔ بعض لوگ برطانوی حکومت کے عہدیدار تھے جب کہ بعض زمین دار وغیرہ۔ چالیس لوگوں کا تعارف رئیس یا رئیس اعظم کے طور پر کرایا گیا ہے۔ سات افراد قانونی محکموں سے تعلق رکھتے تھے۔ (جیسے ایک بیرسٹر، ایک سب جج، ایک وکیل اور چار مختار) اسی طرح اس فہرست میں ایک اسٹیشن ماسٹر، ایک ڈاکٹر، دو تحصیل دار۔ پٹنہ کے ایک مغربی طرز کے کالج کے دو طلبہ، متعدد منشی، قاضی، مدارس کے مہتممین اور مساجد کے ائمہ کا نام بھی اس فہرست میں شامل ہے۔ (53)

یہ اور اس طرح کی فہرستوں کی بنیاد پر یہ تصور کرنا کہ سارے خریدار اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھتے تھے، صحیح نہیں ہوگا۔ بعض لوگ بلا شبہ اس لیے یہ پرچہ خریدتے تھے کہ ندوۃ العلماء کی مخالفت کے محاذ پر ڈٹے اس پرچے کے ذریعہ ندوۃ کے تعلق سے اپنے مخالفانہ نظریے کو تقویت دے سکیں۔ البتہ بعض علما اور دوسرے لوگوں پر مشتمل ایک جماعت ایسی تھی، جس کا اہل سنت تحریک سے ساتھ انسلاک طویل مدتی تھا اور اس کے کئی رخ تھے۔ ان علما میں بریلی، بدایوں، پیلی بھیت (بعض کے بعض شماروں میں ان کا نام خریداروں کی حیثیت سے دیا گیا ہے) (54) اور پٹنہ کے علما کا نام شامل ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ تحفۂ حنفیہ 1908 میں مولانا عبدالواحد کے انتقال کے بعد ہی نکلنا بند ہوگیا۔ (55)

ان رسائل میں ایک نام "دبدبۂ سکندری" کا ہے۔ یہ اپنے انداز کا منفرد پرچہ تھا۔ یہ اواخر

انیسویں صدی اور اوائل بیسویں صدی میں اہل سنت تحریک کے اہم ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ [56] وہ ہفتہ وار کے طور پر رامپور سے 1864 میں شائع ہونا شروع ہوا۔ [57] اس کے ایڈیٹر اور سب ایڈیٹر انیسویں اور بیسویں صدی میں بالتدریج مولانا محمد فاروق حسن [58] اور محمد فضل حسن تھے۔ یہ دونوں تصوف میں چشتی صابری سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ البتہ قادری سلسلے نے بھی ان کا تعلق تھا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خانقاہ صابریہ رامپور میں ان کا اشاعتی ادارہ قائم تھا۔ [59]

یہ پرچہ انگریزی حکومت کا حامی تھا۔ اس کا اندازہ اس کے اس ادارتی بیان سے ہوتا ہے کہ اپنے آغاز سے دل چسپ خبروں کے ذریعہ "دبدبہ سکندری" حکومت اور رعایا کے درمیان اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ [60] اس کی خبر نگاری کا دائرہ وسیع تھا۔ اس میں بنیادی طور پر سیاسی، خبریں بھی ہوتی تھیں (جیسے 1920 کی دہائی میں ہندوستانیوں کو دستوری اختیارات سونپے جانے کے سلسلۂ عمل کی خبریں) اور مذہبی خبریں بھی (مثال کے طور پر عرس کی تقریبات کی خبریں) جن تحریروں میں خبریت کا عنصر پایا جاتا تھا وہ انھی دونوں زمروں میں آتی ہیں۔ سیاسی سطح پر اس میں رامپور، برطانوی ہندوستان، عالم اسلام اور یوروپی ممالک کی خبریں شامل ہوتی تھیں۔ مثلاً 1900 کے اوائل میں اس نے ترکی میں دستوری تبدیلیوں اور حجاز میں ریلوے بچھائے جانے کی خبر شائع کی۔ [61] نئی صدی کے دوسرے الفیے میں اس نے ترکی خلافت کے تحت بلقانی ریاستوں کے انجام (علاحدگی) کی اور انجمن خدام کعبہ جیسی جماعتوں کے ذریعہ حجاز پر غیر مسلم جارحیت کی خبر شائع کی۔ [62] خلاصہ یہ ہے کہ یہ پرچہ اپنے قارئین کو مقامی اور عالمی دونوں سطحوں پر مسلمانوں کے تعلق سے رونما ہونے والے واقعات سے واقف و آگاہ رکھتا تھا۔

مدیران رسالہ کی مذہب سے دل چسپی کئی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ چشتی، قادری اور دیگر مختلف سلاسل سے وابستہ پیران و مشائخ کے عرس کے اعلانات سے لے کر علما کے درمیان ہونے والی مناظرانہ بحثوں اور علمی اختلافات کی خبریں بھی اس میں شائع ہوتی تھیں۔ مثال کے طور پر پہلی عالمی جنگ کے دوران اس اخبار میں (جمعہ کی) اذان ثانی سے متعلق علمائے اہل سنت کے درمیان ہونے والی بحثوں کی تفصیلی خبریں شائع کی جاتی رہیں۔ [63] مولانا احمد رضا خاںؒ اور دوسرے علمائے اہل سنت کے ساتھ کافی احترام کا برتاؤ کیا جاتا تھا۔ اس کا نمایاں طور پر اظہار اس واقعے سے ہوتا ہے کہ 1910 میں اخبار کے سب ایڈیٹر نے "چشمہ دار الافتاء بریلی" کے نام سے ایک کالم شروع کیا جس کے تحت بریلی

کے اہل سنت علما عوام کی طرف سے بھیجے گئے استفتا کا جواب دیتے تھے۔[64] 16 صفحات پر مشتمل اس اخبار کے دو صفحات سوالات وجوابات کے لئے وقف کیے گئے تھے۔ نومبر 1910 سے فروری 1912 تک اس کالم کے ذریعہ دو سو سوالوں کے جوابات دیے گئے۔ ان سوالوں کے جوابات عبید النبی نواب مرزا علی کی طرف سے دیئے جاتے تھے نہ کہ خود مولانا احمد رضا خاں کی طرف سے۔

مزید برآں ''دبدبہ سکندری'' میں پابندی کے ساتھ اہل سنت تحریک سے تعلق رکھنے والے احوال وواقعات شائع کئے جاتے تھے۔ خواہ وہ مدرسہ منظر الاسلام، بریلی کی جلسہ دستار بندی کی خبر ہو یا مارہرہ کا عرس یا پھر اہل سنت کی کسی نئی انجمن کے افتتاح کی خبر۔ بعض شماروں میں مولانا احمد رضا خاں کی نعتیں بھی شائع ہوا کرتی تھیں۔ ہر سال رمضان کے موقع پر افطار وسحر اور اوقات نماز کا نقشہ بھی شائع کیا جاتا تھا جسے مولانا احمد رضا خاں اور مولانا ظفر الدین بہاری تیار کرتے تھے۔ یہ نقشہ افطار وسحر یوپی کے مختلف شہروں کے باشندگان کے لیے ہوتا تھا۔[65]

رضا کار انجمنیں:

چوں کہ اہل سنت اور اس کی فکر کو دبدبہ سکندری کی حمایت وہمدردی حاصل تھی، اس اعتبار سے 20 ویں صدی کے اوائل میں اس کی تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ دوسرے میدانوں کی تنظیمی سرگرمیوں کے دائرے اور پیمانے کو سمجھنے کے لیے یہ رہنما کتاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان سرگرمیوں میں سے ایک رضا کار تنظیموں اور انجمنوں کا قیام ہے جن کا مقصد جماعتی مفادات کو فروغ دینا ہوتا ہے۔ اس طرح کی انجمنیں اس وقت برطانوی ہندوستان میں تمام جماعتوں اور تحریکوں کی طرف سے قائم کی جاتی تھیں۔ ان کا طرز وانداز عصری مزاج کے مطابق ہوتا تھا، چناں چہ عہدیداروں کے صدور اور سکریٹریز ہوتے تھے، ان کی سالانہ رپورٹیں شائع ہوتی تھیں وغیرہ۔ پنجاب کی آریہ سماج تحریک سے متعلق جونس (Jones) لکھتے ہیں:

> ''سبھا، سماج، کلب، انجمنیں اور سوسائٹیاں حیرت انگیز رفتار کے ساتھ قائم ہوتی اور پھیلتی چلی گئیں۔ ان اداروں نے اسکول، کالج، لائبریری، ریڈنگ روم، یتیم خانے نشرواشاعت کے ادارے اور چھاپے خانے وغیرہ قائم کیے۔ سماجی تنظیمات کی یہ پوری ایک دنیا تھی۔ جنگیں لڑی جاتیں اور پارلیمانی طرز پر جیتنے والوں کو جیت اور ہارنے والوں کو ہار حاصل ہوتی تھی''۔[66]

اس قسم کی انجمنیں بڑی تعداد میں مسلمانوں کے درمیان بھی قائم تھیں۔ اس کا اندازہ ''دبدبۂ سکندری'' میں ایسے بہت سے شائع شدہ ناموں سے ہوتا ہے۔ چناں چہ 1906 میں حکیم اجمل خاں نے ''طبی کانفرنس'' قائم کی۔ (67) اس کے بعد 1910 میں '' آل انڈیا آیورویدک اینڈ یونانی طبی کانفرنس'' وجود میں آئی۔ تقریباً 1908 میں اہل تشیع کی ایک جماعت نے آل انڈیا شیعہ کانفرنس کی تشکیل کی۔ (68) 1910 میں پنجاب، یوپی اور بنگال کے مسلمانوں کا بدایوں میں ''اردو کانفرنس'' کے تحت اجتماع ہوا۔ (69) 1913 میں مولانا عبدالباری اور ان سے وابستہ علما نے انجمن خدام کعبہ قائم کی۔

اہل سنت کی بھی اپنی انجمنیں اور کانفرنسیں تھیں۔ 1909 میں برکاتیہ خاندان کے ایک شیخ نے خواجہ غریب نواز کے عرس کی تیاری کے لیے ایک دو روزہ انتظامی اجلاس منعقد کیا جس میں شرکت کے لیے اہل سنت کے مشائخ کو دعوت دی گئی۔ (70) انھوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس عرس میں ہمیشہ بڑی تعداد میں لوگ شریک ہوتے ہیں۔ اس لیے اس موقع پر اجتماع کے انعقاد کے نتیجے میں پیران ومشائخ کی متعلقہ تنظیم کو نہایت تیزی کے ساتھ شہرت حاصل ہوئی۔ اس کا مقصد اسلام میں تازہ روحانیت پیدا کرنا تھا۔ ان کی نظر میں اسلام اس لحاظ سے اس وقت مظلومیت کا شکار تھا۔ (71)

دبدبۂ سکندری میں عرس کے مختصر اشتہار سے معلوم ہوتا ہے کہ عرس کی اس تقریب نے صوفیہ ومشائخ کے ایک فورم کی حیثیت اختیار کر لی تھی جس کا مقصد درگاہ کی زیارت اور محض عرس میں شرکت سے علاحدہ ہوتا تھا۔ (72)

20ویں صدی کی دوسری دہائی میں دبدبۂ سکندری نے تنظیمی سطح پر ممتاز انجمنوں: انجمن اہل سنت کراچی، (73) بریلی اور مرادآباد (74) کے سالانہ اجلاسات کی خبریں شائع کیں۔ (75) ایسی انجمنیں متعلقہ شہر کے اہل سنت کے مدرسوں سے وابستہ ہوتی تھیں۔ بریلی کی انجمن کی خبر کے مطابق، ایسے اجلاسات میں نعتیں پڑھی جاتی تھیں اور تقریریں ہوتی تھیں۔ یہ اجلاسات سالانہ عرس تقریبات اور مدرسہ منظر الاسلام، بریلی کی جلسہ ہائے دستار بندی کے موقع پر بھی منعقد ہوتے تھے۔ (76) دوسری طرف مرادآباد کی انجمن کی نشست میں بعض آریہ سماجیوں سے بحث ومباحثہ بھی ہوتا تھا۔ اس میدان میں مولانا نعیم الدین مرادآبادی کی صلاحیت ومہارت کا شہرہ تھا۔ (77)

1916 میں دبدبۂ سکندری نے مارہرہ سے 40 کیلومیٹر جنوب مغرب میں واقع ''سکندرآباد'' میں ایک حلقۂ اہل سنت قائم کیا۔ (78) حلقے سے مراد صوفیوں کی ایک ایسی جماعت سے

ہے جو ذکر میں مشغول رہتی تھی۔[79] یہ حلقہ اہل تصوف اور صوفی اداروں کے تئیں عقیدت واحترام رکھتا اور اہل سنت کے تصور دین کی اس کے مسلم یا ہندو ناقدین کے مقابلے میں حمایت ودفاع کرتا تھا۔ ناظم حلقہ کا نام سید محمد غلام قطب الدین تھا جو سہسوان (بدایوں) کے رہنے والے ایک واعظ و مبلغ تھے۔[80] اس لیے اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں تھی کہ وہ واعظین کی تربیت میں دل چسپی رکھتے تھے۔ چناں چہ 35 افراد کو تبلیغ دین کے کام کے لیے منتخب کیا گیا تھا۔[81] 1917 کے دورانیے میں وقتاً فوقتاً ان کے تبلیغی دوروں کی روداد یں "دبدبہ سکندری" میں شائع کی جاتی رہیں لیکن لگتا ہے کہ اس کے بعد پابندی کے ساتھ اس کی اشاعت کا سلسلہ باقی نہیں رہا۔

اہل سنت تحریک میں مرکزی حیثیت رکھنے والے علما کی طرف سے 1920 میں دو تنظیمیں قائم ہوئیں جو اپنے مقاصد، حوصلوں اور اثرات کے تعلق سے دوسری ان تمام تنظیموں سے بہت زیادہ بڑھ کر تھیں جن کی سرگرمیوں کا اب تک ذکر کیا گیا ہے۔ پہلی تنظیم انصار الاسلام تھی جس کے قیام کا مقصد پہلی عالمی جنگ میں شکست خوردہ ترکوں کی مدد کرنا تھا۔[82] دوسری تنظیم جماعت رضائے مصطفیٰ تھی، جس کا قیام 1924 میں عمل میں آیا۔ اس تنظیم کا مقصد ان لوگوں کو دوبارہ اسلام کی طرف لانا تھا جنھیں آریہ سماجیوں نے شدھی کرنے کے ذریعے ہندو بنالیا تھا۔[83] بہ شمول انصار الاسلام کے دوسری تمام تنظیموں کے مقابلے میں جماعت رضائے مصطفیٰ زیادہ مدت تک قائم وباقی رہی۔ 1957 تک اس کی منعقد ہونے والی نشستوں کا ریکارڈ اب تک موجود ہے۔[84]

جماعت رضائے مصطفیٰ پر ان سطور میں زیادہ تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالنے کا بظاہر کوئی فائدہ محسوس نہیں ہوتا۔ صرف اتنا بتانا کافی ہے کہ دوسری تنظیموں کی طرح اس کے مساعی میں بھی دعوت وتبلیغ، اشاعت کتب، علمی مباحثے، فراہمی مالیہ اور متقابل جماعتوں کے ساتھ مقابلہ آرائی شامل تھی۔ مقابلہ آرائی کی اس نفسیات کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے ہوسکتا ہے جو اس کے ایک سالانہ رپورٹ سے ماخوذ ہے۔ اس رپورٹ میں دیوبند سے انتساب رکھنے والی تبلیغی جماعت کے کردار پر ناخوشگواری کا اظہار کیا گیا ہے:

> "یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ جماعت رضائے مصطفیٰ کی جرأت وہمت اور اُس کا بے تامل میدان میں آجانا تبلیغی جماعت (کی بہت سی شاخوں) کے لیے ہمت کا باعث ہوا اور وہ اس کی وجہ سے میدان میں آئیں جبکہ اس جماعت نے اُن کے لیے میدان صاف کردیا تھا اور شاہراہ

عمل تیار کردی تھی"۔ (85)(مفہوم)

اپنی تمام کوششوں اور کاوشوں کے باوجود تبلیغی جماعت کے مقابلے میں جماعت رضائے مصطفیٰ خود کو بہت چھوٹی اور معمولی نوعیت کی محسوس کرتی تھی۔ اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ جماعت کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی تھی کہ وہ تبلیغی جماعت کے مقابلے میں اپنے کام کو نمایاں کر کے پیش کرے۔ (86)

مناظرے:

مسلم تحریکات اور جماعتوں کے درمیان مقابلہ آرائی کی ایک شکل مناظرے کی تھی جس کی دستاویزی تفصیلات موجود ہیں (87)۔ منکاف نے لکھا ہے کہ 19 ویں صدی کے وسط میں اس قسم کے مناظرے زیادہ تر مسلمانوں اور عیسائی مشنری افراد کے درمیان ہوئے۔ (انھی مشنریوں کی مساعی آگے چل کر تبلیغی جماعت کا ماڈل بنیں) (88)۔ 1830 کی دہائی تک علما کا ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ ہوتا رہتا تھا۔ اس قسم کے مناظروں میں مولانا شاہ اسماعیل شہیدؒ اور مولانا فضل حق خیرآبادیؒ (1797-1861) کے درمیان امکان نظیر کے مسئلے پر ہونے والا مناظرہ علما کے حلقوں میں مشہور ہے۔ (89) یہ مناظرہ آگے چل کر اہل سنت اور اہل دیوبند کے درمیان ہونے والے اس طرح کے مناظروں کی تمہید یا مقدمہ ثابت ہوا۔

1880 اور 1890 کی دہائیوں تک اہل سنت کے ذریعہ جن موضوعات پر مناظرے ہو رہے تھے، ان کا اپنا معیار قائم ہو چکا تھا۔ پیغمبر اسلام کے عالم الغیب ہونے یا نہ ہونے کے مسئلے پر وہ دیوبندیوں کے مقابلے میں متعدد دلائل پیش کرتے تھے۔ اسی طرح دیوبندی علما کی تکفیر کا ان کی طرف سے لکھی گئی کتابوں سے ثبوت پیش کرتے تھے۔ (90) اہل حدیثوں کے ساتھ انھوں نے تقلید کی ضرورت پر بحث مباحثے کیے۔ علمائے ندوہ کے ساتھ ان کا تنازعہ 'برے' مسلمانوں کے ساتھ اس کی وابستگی کی بنیاد پر تھا۔ (91) انھوں نے آریہ سماجیوں کے ساتھ قرآن کے مخلوق ہونے، پیغمبر محمدؐ کے شخصی امتیاز اور تناسخ کے باطل ہونے جیسے موضوعات پر مناظرے کیے۔ (92)

خود مولانا احمد رضا خاںؒ زبانی مناظروں میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے (وہ یہ کام اپنی تحریروں سے لیتے تھے) تاہم ان کے متبعین میں کئی لوگوں کو اس میں شہرت حاصل تھی۔ ان میں مولانا نعیم الدین مرادآبادیؒ اور مولانا حشمت علیؒ (م: 1960) سرفہرست ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب بھی اہل سنت

و جماعت کو اس کے مخالفین میں سے کوئی مناظرے کے لیے چیلنج کرتا تھا، تو مولانا احمد رضا خان مولانا نعیم الدین مرادآبادی کو ٹیلی گرام کے ذریعہ کہلاتے تھے کہ وہ مناظرے میں اہل سنت کی طرف سے وکیل بنیں۔ (93) کہا جاتا ہے کہ ان کو مناظرے کی ایسی مہارت و قابلیت حاصل تھی کہ شدھی تحریک کے لیڈر شردھانندان سے مناظرہ کرنے سے کتراتے تھے:

''شردھانند نے جب فتنہ ارتداد شروع کیا، حضرت نے اسے مناظرہ کی دعوت دی۔ اس نے دعوت قبول کی۔ حضرت دہلی تشریف لے گئے وہ دہلی سے بھاگا اور بریلی پہنچا، حضرت نے بریلی جا کر اسے چیلنج کیا وہ وہاں سے لکھنؤ بھاگا، حضرت لکھنؤ پہنچے وہاں سے وہ پٹنہ پہنچا، حضرت نے پٹنہ ان کا تعاقب کیا، وہاں سے وہ کلکتہ روانہ ہوا، حضرت نے وہاں جا کر اسے پکڑا تو اس نے مناظرہ سے صاف انکار کر دیا''۔ (94) (ملخص)

جہاں تک مولانا حشمت علی کی بات ہے، جنھیں اہل سنت کے حلقے میں ایک ممتاز مناظر کی حیثیت حاصل ہے، ان کی سوانح حیات میں ان کے اولین مناظرے کی تفصیل ان الفاظ میں ملتی ہے:

"20-19-19 میں انہوں (مولانا احمد رضا خاں) نے اس نوجوان کو (مولانا اشرف علی) تھانوی کے خلیفہ ایک دیوبندی عالم کے ساتھ تنہا مناظرے کے لیے ہلدوانی منڈی بھیجا۔ اس وقت ان کی عمر محض 19 سال کی تھی۔ انہوں نے اپنے حریف کو ناکوں چنے چبوا دیے اور (مولانا) تھانوی کی کفریات سے معمور کتاب حفظ الایمان سے متعلق ان کے دلائل کو پاش پاش کر کے رکھ دیا۔ علم غیب کے مسئلے پر فریق ثانی حیران و سراگندہ رہ گیا۔ یہ ان کا پہلا مناظرہ تھا... اپنے مخالف کو کامیابی کے ساتھ شکست دینے کے بعد وہ مولانا احمد رضا خاں کے پاس آئے۔ اعلیٰ حضرت اس خبر سے کافی خوش ہوئے۔ انہیں گلے سے لگایا، ان کے لیے دعا کی اور انہیں ابوالفتح کے لقب سے نوازا۔ نیز ایک دستار، انگرکھا اور پانچ روپیہ انہیں عنایت کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ مولانا حشمت علی کو اب سے ہر ماہ پانچ روپے کی یہ رقم ملتی رہے گی۔ اعلیٰ حضرت نے اس طرح ان کی تکریم کی۔ اللہ کی رحمت سے اعلیٰ حضرت کی تائید و حمایت ہمیشہ ان کے ساتھ رہی اور وہ ہمیشہ مناظروں میں کامیابی حاصل کرتے رہے"۔ (95) (ملخص)

مٹکاف نے لکھا ہے کہ مناظروں میں کوئی سنجیدہ اور دانشورانہ تبادلۂ فکر نہیں ہوتا تھا۔ اس

لیے کہ ہر مناظر اس یقین کے ساتھ مناظرے کی مجلس سے اٹھتا تھا کہ اس کو فتح حاصل ہو چکی ہے۔(96) اخلاقی طور پر اس کا نقطۂ نظر صحیح ہے اور اس کے مقابلے میں اس کے حریف کا نقطۂ نظر بالکل غلط۔ ہر فریق خود کو نفسیاتی طور پر تسکین دے لیتا تھا۔ اس کا فائدہ اصلاً یہ ہوتا تھا کہ ایسے مناظر کی متعلقہ جماعت کے ساتھ شناخت مزید مضبوط ہو جاتی تھی۔

چوں کہ مناظرہ عوامی سطح پر ہوتا تھا، اس لیے بڑی تعداد میں اس میں عوام کی شرکت ہوتی تھی۔ مناظرے کا عمل خود نمائی اور تھیٹر کے سین کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا۔ مولانا احمد رضا خاں نے 19ویں صدی کے اواخر میں بنگال کے ایک گاؤں میں ہونے والے اس نوع کے ایک مناظرے کے ماحول کی ان لفظوں میں منظر کشی کی ہے کہ جیسے (مناظرے کا جلسہ) ایک میلہ ہو.... جیسے کسی جنگل میں یکا یک کوئی شیر آ گیا ہو۔[97] ایسے متعدد عوامل تھے جو مناظرے کو ایک ڈرامائی رنگ دے دیتے تھے۔ ان عوامل میں سے ایک اہم یہ تھا کہ مناظرہ میں شریک ہونے والے ہر دو فریق پر یہ شرط لگا دی جاتی تھی کہ ہارنے والا فریق جیتنے والے کے نظریے کو قبول کرلے گا۔[98] اس طرح (مزعومہ) ہارنے والے پر دوسرے فریق کی طرف سے خدا کی لعنت بھیجی جاتی تھی۔[99]

مناظرے کی مدت (تین دن اور بسا اوقات 15 دن تک بھی یہ مناظرے کھنچ جاتے تھے)[100]، مناظرین کو ایک دوسرے کی توہین کرنے کی کھلی چھوٹ، فریقین کا اس بات پر اصرار کہ انھیں آخری بات کہنے کا موقع دیا جائے۔ (جس میں ایک فریق دوسرے فریق سے اسی طرح کے دوسرے مناظرے کے لیے چیلنج کرتا تھا)؛ یہ چیزیں بعض مناظروں کے حوالے سے سماجی الٹ پلٹ کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔(101) رفیع الدین احمد نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ بعض اوقات مناظروں کے اخیر میں تشدد بھی بھڑک اٹھتا تھا۔(102)

تحریری اور زبانی بحث و مباحثے کے ہمیشہ ایسے ڈرامائی نتائج سامنے نہیں آتے تھے، تاہم اس میں شک کی کوئی بات نہیں کہ بڑے پیمانے پر مناظرانہ لٹریچر کی اشاعت، رضا کارانہ تنظیمات کا قیام، چھوٹے شہروں اور قصبات کے اصلاحی و تبلیغی دورے، مساجد اور دوسرے مقامات پر کی جانے والی تقاریر اور مناظرے فریقین کے ذہنوں میں اپنی مذہبی فکر کے تعلق سے حساسیت پیدا کر دیتے تھے اور یہ چیز 19ویں صدی کے اواخر کے برطانوی ہندوستان میں نئی چیز تھی۔

حواشی وحوالہ جات

1۔ دیکھیے مدرسہ منظر الاسلام کی اس طرح کی 18ویں میٹنگ کی رپورٹ: دبدبۂ سکندری رامپور 58:36 (8 مئی 1922) 4-5۔

2۔ Gilmartin, Empire and Islam, pp. 58-60, 63-64. جیسا کہ مارٹن مزید لکھتے ہیں: اصلاح پسند علما اور اصلاح پسند مشائخ طریقت کے درمیان باہمی تعاون وتعامل کے نتیجے میں بسا اوقات فریقین کے درمیان کشیدگی بھی پیدا ہو جاتی تھی۔

3۔ ایضاً: ص: 59 اگر چہ جماعت علی شاہ قادری تھے، تاہم جیسا کہ گل مارٹن نے لکھا ہے، انھیں پنجاب کے ایک زیادہ بڑے اصلاح پسند صوفی سلسلے (اس معاملے میں نقش بندیہ) کے یہاں اپنا مذہبی مشن مل گیا تھا۔

4۔ Tuhfa-e Hanafiyya (Matba'-e Ahl-e Sunnat wa Jama'at, 1315/1897-98), vol. 1, no. 9, p. 2.

5۔ See A. S. Bazmee Ansari, "Fadl-i Hakk," in EI2, pp. 735-36.

6۔ Maulawi Rahman 'Ali, Tazkira-e 'Ulama'-e Hind, p. 381.

7۔ بزمی انصاری لکھتے ہیں کہ فضل حق خیرآبادی نے 1857 کے انقلاب میں نہایت اہم رول ادا کیا۔ ان پر بغاوت کا مقدمہ چلا، انھیں گرفتار کیا گیا اور پھر انھیں حبس دوام بعبور دریائے شور کی سزا دی گئی۔ جزیرۂ انڈمان میں ان کی وفات ہوئی، جہاں انھیں 1862 میں لے جایا گیا تھا۔ (فضل حق در EI2 ص: 735) اہل سنت علما خصوصی طور پر ان کو اہمیت دیتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ انھوں نے 1820 کے عشرے میں مولانا محمد اسماعیل دہلوی کے ساتھ امکان نظیر کے مسئلے پر مناظرہ کیا تھا۔ اس موضوع پر مزید مطالعے کے لیے دیکھیں: باب ہشتم۔ ان کی سوانح جس کا فارسی سے اردو میں "باغی ہندوستان" کے نام سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ کے متعدد ایڈیشن پائے جاتے ہیں۔ اس میں ان کی گرفتاری اور قید وبند کی آزمائشوں کی روداد شامل ہے۔ یہ کتاب پاکستان میں اہل سنت کی کتابوں کی خرید وفروخت کرنے والی دکانوں میں آسانی سے مل جاتی ہے۔

8۔ اگلے باب (چہارم) میں مارہرہ کے برکاتیہ سید کے خاندان کی تاریخ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

9۔ غالب گمان یہ ہے کہ صوبہ جات متحدہ کے پیروں کے خاندانوں کو پنجاب کے پیر خاندانوں کی طرح اپنے علاقے میں اثر ورسوخ اور دولت وزمین داری حاصل نہیں تھی اور اس لیے یوپی میں برطانوی حکومت کی پالیسی مختلف تھی۔ پنجاب کے پیروں اور برطانوی حکومت کے درمیان تعلقات کے لیے دیکھیں: گل مارٹن، ایمپائر اینڈ اسلام ص: 51۔

10۔ اہل سنت کا دارالافتاء مدرسہ سے ملحق نہیں تھا۔ جیسا کہ عام طور پر دیکھنے میں آتا ہے۔ افتا کا کام مولانا احمد رضا خاں کے گھر پر ہوتا تھا۔ مولانا ظفر الدین بہاری کے مدرسہ دارالاشاعت سے متعلق ابتدائی تجربات کے لیے دیکھیے: محمد احمد قادری: ملک العلماء مولانا ظفر الدین بہاری اور خدمت حدیث، اشرفیہ (مبارک پور اعظم گڑھ اپریل 1977) 29۔ اس کتاب کے باب ہشتم میں میں نے افتا اور تدریب افتا کے عمل کا جائزہ لیا ہے۔

11۔ Ashrafiyya (July 1977), 15. For Ahmad Riza's respect for Sayyids, see Chapter V below.

12۔ ایضاً۔

13۔ اس منصب کو بعد میں مولانا حامد رضا خاں کے بڑے بیٹے مولانا ابراہیم رضا خاں (جیلانی میاں 65-1907) ان کے بعد ان کے بڑے بیٹے مولانا ریحان رضا خاں نے سنبھالا۔ ایضاً۔

14۔ مدرسہ منظر الاسلام کے بالمقابل دارالعلوم دیو بند کے تعلق سے جاننے کے لیے ملاحظہ فرمائیں مٹکاف کی دارالعلوم دیو بند پر تحریر کردہ کتاب اسلامک ریوائیول کے صفحات 11-100، 8-92۔ مدرسہ منظر الاسلام دارالعلوم دیو بند کے مقابلے میں چھوٹا اور وسائل کے اعتبار سے کم درجے کا تھا۔ تاہم دارالعلوم کی طرح وہاں بھی متعدد تعلیمی و انتظامی شعبہ جات تھے جو دیگر مدارس کے مقابلے میں نئے تھے۔

15۔ Na'im ud-Din Muradabadi, "Present Conditions [of Islamic Madrasas]," Al-Sawad al-A'zam (Muradabad), 1: 9 (Z'il Hijj 1338/August 1920), 27-28.

16۔ Ibid., p. 30.

17۔ Dabdaba-e Sikandari (Rampur), 53: 8 (December 18, 1916), 5.

18۔ Dabdaba-e Sikandari, 44: 38 (October 26, 1908), 5; 58: 36 (May 8, 1922), 4.

19۔ ما سبق کا پیراگراف مندرجہ ذیل حوالوں پر مبنی ہے: Dabdaba-e Sikandari: 44: 38 (October 26, 1908), 3-5; 45: 34 (September 20, 1909), 7; 47: 34 (August 21, 1911), 9; 48: 45 (October 28, 1912), 3; 50: 46 (October 12, 1914), 3; 53: 8 (December 18, 1916), 5; 53: 49 (October 1, 1917), 5.

20۔ Dabdaba-e Sikandari, 44: 38 (October 26, 1908), 3-5.

21۔ ارشاد حسین اور ان کے خاندان کے دیگر افراد، اس پیراگراف میں مذکورہ دوسرے لوگوں کے برعکس نقش بندی مجددی سلسلے کے پیروکار تھے۔ اکثر علمائے اہل سنت قادری سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ کلب علی، نواب رام پور خاندان کے دوسرے نوابوں کے مقابلے میں سنی تھے۔

22- Dabdaba-e Sikandari, 51: 51 (November 8, 1915), 3.

23- Dabdaba-e Sikandari, 58: 36 (May 8, 1922), 4.

24- بریلی میں ڈاکٹر مصطفیٰ حسین نظامی نیازی سے لیے گئے انٹرویو پر مبنی۔ یہ انٹرویو 19 اپریل 1987ء کو لیا گیا۔ ڈاکٹر نیازی نے بتایا کہ ان کے والد مولانا نیاز احمد نے دراصل یہ مدرسہ بی بی جی کی مسجد میں قائم کیا تھا، آگے چل کر مولانا مصطفیٰ رضا خاں نے نئے نام سے اس مدرسے کی تشکیل نو کی۔ ضیاء الدین دیسائی: Centres of Islamic Learning in India (Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, 1978), p. 41 کے مطابق، 1937ء میں اس کی تاسیس عمل میں آئی۔ دیسائی کے سروے کے وقت اس میں طلبہ کی کل تعداد 200 تھی۔

25- Kalb 'Ali Khan Fa'iq Rampuri, "Madrasa 'Aliyya Rampur," in 'Ilm o Agahi (Karachi: Government National College, 1974-75), pp. 29-32.

26- Ibid., p. 32. Also see Desai, Centres of Islamic Learning, p. 35.

27- قدیم طرز کے مدارس فرنگی محل کے مدارس کی طرح ہوتے ہوں گے۔ جن کے بارے میں منکاف لکھتی ہیں کہ فرنگی محل کے مدرسے میں اس خاندان کے افراد طلبہ کو اپنے گھروں میں یا کسی مسجد کے گوشے میں تعلیم دیتے تھے۔ یہاں نہ تو کوئی مرکزی لائبریری ہوتی تھی اور نہ ہی کوئی متعین کورس۔ نہ ہی امتحانات کا نظام تھا (جو آج پایا جاتا ہے) ایک طالب علم کسی ایک استاذ کی شاگردی اختیار کر لیتا تھا اور اس سے پڑھی ہوئی کتابوں کی سند یا اجازہ حاصل کرتا تھا۔ اس کے بعد یا تو وہ دوسرے استاذ کا رخ کرتا تھا یا پھر اپنے گھر کا۔ منکاف، ص: 94۔

28- Muhammad Ayub Qadiri, "Madrasa Shams al-'Ulum Badayun," in 'Ilm o Agahi, pp. 94-95; Mahmud Ahmad Qadiri, Tazkira-e 'Ulama'-e Ahl-e Sunnat (Muzaffarpur, Bihar: Khanqah-e Qadiriyya Ashrafiyya, 1391/1971), pp. 146-49.

29- علم و آگہی ص: 96 پنجاب یونی ورسٹی کے امتحانات جن کی بنیاد پر اس طرح کی ڈگریاں دی جاتی تھیں، وہ قواعد، لٹریچر، بلاغت، منطق، علم فرائض، عروض اور اخلاقیات کے مضامین پر مبنی ہوتے تھے۔ دیکھیے: جی۔ ایم۔ ڈی۔ صوفی: المنہاج ص: 19-115۔

30- ان لوگوں میں مولانا ظفر الدین بہاری، مولانا امجد علی اعظمی، مولانا سید محمد کچھوچھوی وغیرہ شامل ہیں، دیکھیے: خواجہ ریاض حیدر: تذکرہ محدث سورتی ص: 266-269، 7-275

31- محدث سورتی مولانا فضل رحمان گنج مرادآبادی 1797-1895/96 کے مرید تھے۔ ندوۃ العلماء کے ابتدائی قائدین کے باہمی تعلق کی روحانی بنیاد انہی کی شخصیت تھی۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: باب ہشتم۔

32- دیدار علی شاہ اور جماعت علی شاہ نے آگے چل کر اہل سنت تحریک میں قائدانہ رول ادا کیا۔ تذکرہ محدث سورتی،

ص:55 و مابعد۔

33۔ اس سے تحفہ حنفیہ کے دفتر کا بھی کام لیا جاتا تھا اور یہیں مطبع حنفیہ بھی تھا۔

34۔ Rudad-e Majlis-e Imtihan-e Madrasa Hanafiyya 1320 (Patna: Matba' Hanafiyya, n.d.), pp. 2-3.

35۔ مجھے اس بات کا افسوس ہے کہ مجھے قاضی عبدالوحید کی زندگی کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ اہل سنت کے ایک فرد نے اپنی حال میں ہی شائع ایک کتاب میں لکھا ہے کہ قاضی عبدالوحید نے ندوہ مخالف لٹریچر شائع کرنے میں تقریباً 50000 روپے خرچ کیے۔ یہ 1890 کی دہائی کے اواخر کی بات ہے۔ بدرالدین احمد گورکھپوری: ''سوانح اعلیٰ حضرت'' چوتھا ایڈیشن (احمد نگر، بہار، مدرسہ اہل سنت گلشن رضا 1986) خرچ کی گئی رقم کے اندازے کی حقیقت جو بھی ہو تاہم قاضی صاحب کی دولت و مالی حیثیت قابل غور ہے۔

36۔ Mu'in ud-Din Na'imi, "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadr al-Afazil," Sawad-e A'zam (Lahore: Na'imi Dawakhana, 1378/1959), pp. 20-21. See Epilogue for a biographical sketch of Na'im ud-Din Muradabadi.

37۔ 1948ء کے اپنے سفر پاکستان کے دوران مولانا نعیم الدین مراد آبادی حزب الاحناف سے تعلق رکھنے والے علما کے مہمان تھے۔ ایضاً: 29۔ ان کے طلبہ کی فہرست نیز حزب الاحناف میں پڑھانے والوں کے نام ص: 1-201 پر دیے گئے ہیں۔

38۔ سید محمد احمد رضوی: سید ابوالبرکات (لاہور تبلیغ ڈپارٹمنٹ، حزب الاحناف 1979) ص: 117۔ مصنف دیدار علی شاہ کے پوتے ہیں۔ دیدار علی شاہ کا خاندان غالباً 18 ویں صدی میں مشہد۔ایران سے ہجرت کر کے اودھ میں آباد ہو گیا تھا۔ بلگرام اور فرخ آباد میں کچھ عرصہ گزارنے کے بعد یہ خاندان وہاں سے نقل مکانی کر کے الور، راجپوتانہ آ گیا۔ ایضاً ص: 117

39۔ ایضاً، ص: 24-121

40۔ پیر جماعت علی سے متعلق گل مارٹن نے لکھا ہے کہ انھوں نے مدرسہ نعمانیہ اور انجمن حزب الاحناف کو سینکڑوں روپے دیے تھے۔ ایمپائر اینڈ اسلام، ص: 61۔

41۔ رضوی: سید ابوالبرکات 127۔

42۔ منقولہ در تذکرہ محدث سورتی 309۔

43۔ تبلیغی جماعت کا کام آریہ سماج کے مقابلے میں تھا۔ جس نے 1920 کے عشرے میں شدھی تحریک چلائی تھی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: G. R. Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India: a Study of Controversy, Conflict, and Communal Movements in Northern India 1923-1928 (Leiden: E. J. Brill, 1975).

44- Metcalf, Islamic Revival, p. 94.

45- These remarks are based on Frances Pritchett's discussion of the history of mass printing in India in her Marvelous Encounters: Folk Romance in Urdu and Hindi (Delhi: Manohar, 1985), pp. 20-25.

46- See Metcalf, pp. 199-210.

47- See ibid., p. 201. On the orality of religious texts in the Hindu and Muslim contexts, see William A. Graham, Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 68-77, 88-92, and passim. Also see Dale F. Eickelman, "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction," Comparative Studies in Society and History, 20 (1978): 485-516, for a related discussion on the importance of memory and of oral repetition in the learning process in Muslim societies.

48- مثال کے طور پر 1896 میں مولانا احمد رضا خاں کے بھائی حسن رضا نے ندوہ کے خلاف ایک تحریر لکھی جس کا عنوان تھا: ندوے کا تیجہ رووداد سوم کا نتیجہ۔

49- طریقہ محمدیہ تحریک اور وہابی تحریک پر باب ہشتم میں بحث کی گئی ہے۔

50- اہلاک الوہابیہ علی توہین قبور المسلمین (بریلی، حسنی، پریس 1925)۔ عام طور پر کتاب کی قیمت ایک سے 10 آنہ لکھی گئی ہے۔

51- ماسبق کا پیراگراف جرنل کی پہلی جلدوں کے مطالعے کی بنیاد پر ہے۔ دیکھئے تحفۂ حنفیہ 1:4,5 شعبان و رمضان 1315ھ۔

52- ایضاً جلد کے اخیر میں شامل ضمیمہ ص: 44 کے بعد۔

53- ایضاً۔

54- ایضاً۔

55- آخری شمارہ جس کا میں پتا لگا سکی وہ 13 فروری 1910 کا شمارہ ہے۔

56- شاہی رعب داب والے اس نام کی وجہ مجھ میں نہیں آ سکی۔ نام سے پتا چلتا ہے کہ اخبار کو نوابوں کی سرپرستی حاصل تھی۔ لیکن اس کی بھی صحیح اطلاع ہمارے پاس نہیں ہے۔ شاید نام کی بہت زیادہ اہمیت بھی نہ ہو چنانچہ بدایوں سے 19 ویں صدی میں ایک اخبار ذوالقرنین کے نام سے شائع ہوتا تھا۔

57- 1864ء کے سال کا اندازہ واخبار کی ایک اشاعت کے اس ریمارک سے ہوتا ہے کہ اخبار 46 سال سے پابندی کے ساتھ شائع ہو رہا ہے۔ دبدبہ سکندری، 18-46 (16 مئی 1910)۔

58- دبدبہ کے مالک کی حیثیت سے ان کا نام ذکر کیا گیا ہے۔ دبدبہ: 52:13 (فروری 1916) 3۔

59- "دبدبہ" 49:31 (16 جولائی 1913)۔ افسوس کہ بات ہے کہ مجھے خانقاہ اور دبدبہ سکندری اور اس کے اڈیٹرز کے مابین تعلق کے بارے میں مزید معلومات حاصل نہیں۔

60- دبدبہ سکندری 46:18 (16 مئی 1910) 1۔ رام پور کے نوابین بھی دوسری اکثر نوابی ریاستوں کی طرح 19 ویں صدی کے اواخر 20 ویں صدی کے اوائل میں برطانوی حکومت کے حامی تھے۔

61- See, e.g., Dabdaba-e Sikandari, 44: 26 (August 1-3, 1908), 9-10, 12-13; 44: 35 (October 5, 1908), 6; 45: 22 (June 12, 1909), 3-5, on Sultan 'Abdul-Hamid.

62- See, e.g., Dabdaba-e Sikandari, 49: 36 (August 18, 1913), 12-13, on the Balkan wars; 50: 44 (September 28, 1914), 3, for a fatwa by the Ahl-e Sunnat on the Anjuman Khuddam-e Ka'ba. The Anjuman was founded by Maulana 'Abd ul-Bari Firangi Mahali in 1913, but was opposed by Ahmad Riza on specific grounds. See Chapter IX below for details.

63- See Chapter VI below for details on this debate.

64- See Dabdaba-e Sikandari, 46: 43 (November 7, 1910), 3, for the first occurrence of this column.

65- See, e.g., Dabdaba-e Sikandari, 44: 35 (October 5, 1908), 14; 46: 35 (September 12, 1910), 8.

66- Kenneth W. Jones, Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab (Berkeley: University of California Press, 1976), pp.318-19.

67- ان علمی تنظیموں کے پس منظر کو جاننے اور حکیم اجمل خاں کے قائم کردہ مدرسہ سے متعلق واقفیت کے لیے دیکھیں: مثلاً: "حکیم اجمل خاں" مشمولہ "تحر ودی ایجنز" مرتبہ فرائی کن برگ، ص: 315-299۔

68- Dabdaba-e Sikandari, 46: 13 (April 11, 1910), 10.

69- Dabdaba-e Sikandari, 46: 12 (April 4, 1910), 6.

70- Dabdaba-e Sikandari, 45: 23 (June 28, 1909), 3-4. On the Ajmer shrine and `urs, see Currie, The Shrine and Cult of Mu`in al-din Chishti of Ajmer. Also see Syed Liyaqat Hussain Moini, "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer," in Christian W. Troll (ed.), Muslim Shrines in India, pp. 60-75.

71- دبدبۂ سکندری 45:23 (28/جون 1990) 3، یہ اعلان مارہرہ اور سیتاپور کے سید ارتضا حسنین قادری برکاتی کی طرف سے کیا گیا تھا۔

72- یہ واقعہ اچھی طرح ریکارڈ نہیں کیا گیا ہے۔ اگر چہ عرس کے تعلق سے ایسے سرسری حوالے پائے جاتے ہیں کہ یہ ایسا موقع ہوتا تھا جب کہ موجودہ قابل غور وفکر صورت حال پر عوامی بیانات دیے جاتے تھے اور میٹنگیں کی جاتی تھیں۔ گل مارٹن ایک عالم جو سخت اصلاح پسندانہ سوچ کے حامل تھے، کے بارے میں بتاتے ہیں کہ انھوں نے عرس کے موقع پر گولڑہ کے پیر کے ساتھ مناظرے کا چیلنج دیا تھا جو خلافت تحریک کی اس کے اہم مرحلے میں مخالفت کی تھی (ایمپائر اینڈ اسلام ص:64) مارہرہ میں محمد میاں نے 1946 میں جماعت اہل سنت کی تشکیل کے لیے اجتماع منعقد کیا تھا، جس میں پاکستان کے نظریے کی مخالفت کی گئی تھی۔ یہ عرس محمد میاں کے والد کا تھا۔ تفصیل کے لیے (دیکھیں: اختتامیہ)

73- اس انجمن اور اس کے متعلق مدرسہ کے بانی غلام رسول نام کے ایک شخص تھے جو جامع مسجد کراچی میں امام تھے۔ دبدبۂ سکندری میں لکھے گئے ایک خط میں انھوں نے مولانا احمد رضا خاں کو چودھویں صدی کا مجدد اور اس طرح خود کو ان کا متبع قرار دیا تھا۔

مئی- جون 1912ء میں برکاتیہ خاندان کے شیوخ کے ایک مرید نے اس مدرسے کا دورہ کیا اور اہل سنت کے قائدین کی طرف اس مدرسے کی منظوری کا اشارہ دیا۔ دیکھئے دبدبۂ سکندری، 20:48 (مئی- جون 1912) 24:48، 7-8 (30/جون 1912) 22:59، 7 (12/مئی 1913) 5-6)

74- Dabdaba-e Sikandari, 49: 31 (July 14, 1913), 6; 50: 32 (July 6, 1914), 3; 52: 32 (June 19, 1916), 4.

75- Dabdaba-e Sikandari, 49: 31 (July 14, 1913), 6.

76- See the biographical sketch of Na`im ud-Din in the Epilogue for more details.

77- Dabdaba-e Sikandari, 53: 2 (November 6, 1916), 3.

78- See Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), p. 176.

79- مثال کے طور پر اس کا ایک مقصد شیوخ کی راہ طریقت کو اختیار کرنا تھا۔ اس کے بعض اصول مندرجہ ذیل تھے: حلقے کے ہر ایک رکن کے لیے ضروری ہے کہ وہ راہ طریقت کی پیروی کرنے والا ہو۔ کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ درویشوں کے دیرینہ طریقۂ کار اور خانقاہ کی رسوم ورواجات پر اعتراض کرے۔ دبدبۂ سکندری 53:2 (6 رنومبر 1916) 6۔

80- وہ پردیس جی برہمچاری کے نام سے جانے جاتے تھے، وہ مولانا احمد رضا خاں کے پیروکاروں کے اندرونی حلقے سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے اہل سنت کی مختلف اجتماعی سرگرمیوں میں اہم اور قائدانہ رول ادا کیا۔ مثال کے طور پر 1920 میں انھوں نے مدرسہ اہل سنت و جماعت مراد آباد (جامعہ نعیمیہ کا پیش رو مدرسہ) کے چوتھے سالانہ اجتماع کی صدارت کی تھی۔ السواد الاعظم مراد آباد 1:4 (رجب 1338 / اپریل 1920) وہ جماعت رضائے مصطفیٰ کے کاموں میں بھی شریک تھے۔ اس کے تعلق سے اگلے صفحات میں گفتگو آرہی ہے۔

81- دبدبۂ سکندری 53:2 (6 رنومبر 1916) 6

82- پہلی عالمی جنگ کے بعد عثمانی خلافت کے خاتمے اور ہندوستانی مسلمانوں پر پڑنے والے اس کے اثرات سے اس کتاب کے باب نہم میں بحث کی گئی ہے۔ اس سیاق میں انصار الاسلام پر بحث آئی ہے۔ دوسری ہندوستانی راحت کار تنظیموں جیسے انجمن خدام کعبہ کا تذکرہ اسی باب میں اوپر آچکا ہے۔

83- جماعت رضائے مصطفیٰ کب قائم ہوئی اس کی تاریخ سے متعلق ابہام پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اپریل-مئی 1920 میں مولانا احمد رضا خاں کے لکھے گئے ایک مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نئی تنظیم کے قیام پر انھوں نے خوشی کا اظہار کیا تھا۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ 1924 یا اس کی قریبی مدت تک وہ فعال نہیں تھی۔ یہ مکتوب روداد جماعت رضائے مصطفیٰ (1342/ 1924) میں شامل ہے۔ دیکھیں اس کا خطبہ 22-21۔ اشاعت کی تفصیل درج نہیں۔

84- جماعت اس تاریخ کے بعد بھی باقی وموجود رہی۔

85- روداد جماعت رضائے مصطفیٰ ص:19

86- On the Tablighi Jama'at's efforts in the anti-Shuddhi campaign, see M. Anwarul Haq, The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas (London: 1972); and S. Abul Hasan Ali Nadwi, Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas, tr. Mohammad Asif Kidwai (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1979). The Shuddhi movement itself is described by Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India, pp. 136-58, and passim.

87- See Rafiuddin Ahmed, The Bengal Muslims 1871-1906: a Quest for

Identity (Delhi: Oxford University Press, 1981), pp. 74-76, and passim, for discussion of the institution of bahas or debate among Bengal Muslims; Metcalf, Islamic Revival, pp. 215-34, has an illuminating discussion of debate in all its aspects, with reference to the north Indian 'ulama'; Friedmann, Prophecy Continuous, pp. 4-10, discusses Ahmadi debates with Christians, Arya Samajis, and Muslims in the Panjab.

88- Metcalf, pp. 215-18.

89- ان دونوں مواقف کی تفصیل جاننے کے لیے دیکھیں: ایضاً ص: 66-65 مسئلے کا مرکزی پہلو ایک طرف خدا کی قدرت کاملہ اور دوسری طرف پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی منفرد خصوصیات سے تعلق رکھتا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کے والد مولانا نقی علی خاں اس موضوع پر ہونے والے ایک مناظرے میں جو ایک اہل حدیث عالم کے ساتھ ہوا تھا 1870 کی دہائی میں شریک ہوئے تھے۔ دیکھیے رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند ص: 531۔

90- See Chapter VIII below.

91- On this, see Chapter VII.

92- On debate with the Aryas, see, e.g., Ghulam Mu'in ud-Din Na'imi, "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadr al-Afazil," Sawad-e A'zam, 2 (Lahore: Na'imi Dawakhana, 1378/19-26 June 1959), 7-9; Zafar ud-Din Bihari, Hayat-e A'la Hazrat, pp. 218-19 (in which Ahmad Riza reportedly converted an Arya Samaji).

93- "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadr al-Afazil," pp. 10-11.

94- Ibid., p. 9.

95- Muhammad Mahbub 'Ali Khan, Buland Paya Hayat-e Hashmat 'Ali (Kanpur: Arakin-e Bazm-e Qadiri Rizwi, 1380/1960-61), pp. 7-8.

96- Metcalf, pp. 215-16, 219.

97- Ahmed, The Bengal Muslims, p. 79.

98- مولانا احمد رضا خاں نے فرمایا کہ اسلام میں یہ حرام ہے کہ کوئی شخص اس قسم کی شرائط لگائے یا ان سے اتفاق کرے۔ دیکھیے: ملفوظات جلد: 4 ص: 19۔

99- اسے مباہلہ کہا جاتا ہے اور احمدیوں (قادیانیوں) نے اپنے مخالفین کے ساتھ مناظروں اور مباحثوں میں اس

کے استعمال پر زور دیا۔ پروفیسی کنٹی نیوز ص، 7-6 اہل سنت نے بھی ایک موقع پر ندوۃ العلماء کے ایک قائد کو مباہلے کی دعوت دی تھی۔ لیکن اہل سنت کے مصادر کے مطابق، اس دعوت کو فریق مخالف نے قبول نہیں کیا۔ دیکھئے۔ اخلاق حسین سہسوانی چشتی نظامی، حدیث جانکاہ مفتی لطف اللہ (بریلی: مطبع اہل سنت و جماعت 1895-96/ 1313) ص:14-13۔

100- See Friedmann, p. 7.

101- I owe this concept to Katheryn Hansen, "The Birth of Hindi Drama in Benaras, 1868-1885," in Sandria B. Freitag (ed.), Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1980 (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 73. ہانسن نے سوانگ تھیٹر کے بارے میں جو تفصیل دی ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جس سماجی ماحول میں مناظرہ برپا ہوتا ہے اس کی بہت سی باتیں اس سوانگ ڈرامے کے کلچر کے ساتھ مشترک تھیں۔ ان مشترکات میں یہ باتیں شامل تھیں: کھلی ہوئی عوامی جگہ... اختتام وقت کی عدم تعیین. مقابلہ آرائی کا ماحول.... پروگرام کو کنٹرول کرنے والی اتھارٹی کی عدم موجودگی... ہر طبقے اور برادری کے لوگوں کا وہاں اکٹھا اور اس میں شریک ہونا۔ مناظرہ میں بھی یہ یا اس کی اکثر خصوصیات شامل تھیں۔

102- Ahmed, pp. 79-80.

باب چہارم

مارہرہ کے سادات برکاتیہ

اواخر 19 ویں صدی

مولانا احمد رضا خاں کا شاہ آل رسول بدایونی (م:1878) کا شاگرد و مرید ہونا ان کے لیے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ شاہ آل رسول مارہرہ کے برکاتیہ خاندان کے صوفیہ اور پیروں میں سے تھے۔ مارہرہ ایک چھوٹا شہر ہے، جو علی گڑھ سے قریب واقع ہے۔ اہل سنت کے وسیع معنی میں 'مسلمان ہونے' کے تناظر میں تصوف کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے اور ان کے اہل سنت ہونے اور تصوف کے نظریات کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ یہ بعض سوالات ہیں جن پر میں اس باب میں اور اگلے باب میں بحث کرنے کی کوشش کروں گی۔ مزید براں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اہل سنت کی نظر میں صوفیانہ اتھارٹی کا ماخذ کیا ہے، میں عمومی سطح پر مذہبی اتھارٹی سے متعلق بھی گفتگو کرنا چاہوں گی کہ وہ کس شکل میں سامنے آتی ہے، کس طرح کسی کو عطا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ آگے بڑھتا ہے۔

پہلے میں برکاتیہ خاندان پر نظر ڈالنا چاہوں گی۔ میرا مطالعہ جو اس خاندان کی تاریخ پر مبنی ہے، بتاتا ہے کہ کس طرح برکاتیہ سلسلے کے صوفیہ و مشائخ خود کو 19 ویں صدی کے اواخر کے دوسرے صوفیہ و مشائخ کے مقابلے میں الگ طرح کا مصلح سمجھتے یا ایسا یقین رکھتے تھے۔ برکاتیہ سلسلے کے پیرو مشائخ پر اپنی بحث کو مرکوز رکھتے ہوئے، 19 ویں صدی کے برطانوی ہندوستان میں سادات برکاتیہ کے خاندان کی مذہبی مقتدرہ کی حیثیت سے اہمیت پر بھی میں روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گی۔

مارہرہ کے برکاتیہ سادات:

مارہرہ کے برکاتیہ خاندان کے سادات کا شجرہ نسب زیدی[1] سیدوں سے ملتا ہے، جو پیغمبر اسلام کی بیٹی (حضرت) فاطمہ کی اولادوں میں سے تھے۔ وہ عراق میں بس گئے۔ 11 ویں صدی میں خاندان کی ایک شاخ غزنہ جا کر سلطان محمود غزنوی (998-1030) کے ہندوستان پر حملہ آور ہونے والے ایک لشکر میں شامل ہوگئی۔ آگے چل کر سلطان شمس الدین التمش (یا التتمش) (تقریباً 36-1211)

کے عہد میں اس خاندان کے ایک فرد کو ایک ہندو راجہ کے خلاف ایک عسکری مہم کی کامیابی کے انعام میں اودھ کے قصبہ بلگرام میں کچھ زمین عطا کی گئی۔ (2)

سادات برکاتیہ کے آباواجداد ان چند مسلمانوں میں شامل تھے، جو دہلی سلطنت اور آگے چل کر مغلیہ عہد میں زمین دار کی حیثیت سے شمالی ہندوستان میں آباد ہوئے۔ چوں کہ شاہی خدمت کے صلے میں مغل حکومت کی طرف سے لوگوں کو زمینیں اور جاگیریں عطا کی جاتی تھیں، اس لیے 17 ویں اور 18 ویں صدی میں مسلمان (اشراف) دیہی علاقوں میں سکونت پذیر ہوتے تھے اور اس بنا پر قصبات وجود میں آتے تھے۔ اورنگ زیب کے زمانے میں بادشاہ کی طرف سے عطا کی جانے والی ایسی زمینوں کی وراثتی منتقلی کی بھی اجازت دے دی گئی۔ اس سے قبل ایسی اراضی صرف متعلقہ شخص کی زندگی تک ہی محدود ہوتی تھیں (3) اس طرح اِن زمینوں پر رہائش کے قیام کی بھی اجازت دے دی گئی۔

بیلی قصبہ کی تعریف کرتا ہے کہ: ''وہ ایسی جگہ ہوتی تھی جہاں کافی حد تک شہری سہولیات میسر ہوتی تھیں۔ وہاں مسجد ہوتی تھی۔ عوامی حمام ہوتا تھا۔ ایک قاضی شہر ہوتا تھا۔ یہ داخلی سطح پر ارتباط و اجتماعیت کے شعور کا مظہر تھا، جس کی اپنی اہمیت تھی۔ (4) وہ بتاتا ہے کہ: 'اپنے وطن اور تمدنی روایت پر فخر کرنا اس طرزِ فکر کی خصوصیت تھی، جو 18 ویں صدی کے نصف کے ہندوستانی قصبات میں پروان چڑھی تھی۔ یہ لوگ ان لوگوں میں مرکزی حیثیت کے حامل تھے، جو تعلیم یافتہ تھے، ایرانی اسلامی تہذیب کے حامل تھے اور جن کے وسائل معاش زمین داری اور کاشت کاری پر مبنی تھے۔ بیلی مزید لکھتا ہے کہ مسلم صوفیہ اور بزرگوں کے مزارات نے لوگوں کے اندر زیادہ سے زیادہ اتحاد و اجتماعیت کا شعور پیدا کردیا تھا۔ صحیح بات یہ ہے کہ بلگرام کے برکاتیہ خاندان کے سیدوں میں یہ سارے امتیازات و خصوصیات موجود تھے۔

خاندان ''برکاتیہ'' (حضرت) شاہ برکات اللہ (1660-1729) سے منسوب ہے، جنھوں نے ایک خانقاہ تعمیر کی، جس کے ماحول میں اس خاندان کی آئندہ کی نسلوں کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ اگرچہ مارہرہ منتقل ہونے والے پہلے شخص شاہ برکات اللہ نہیں تھے (ان کے دادا نے سترہویں صدی میں کسی وقت نقل مکانی کی تھی) (5) تاہم وہ متعدد معنوں میں اس خاندان کے مارہرہ کی شاخ کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ سادات برکاتیہ کی موجودہ جائے سکونت ''بستی پیرزادگان'' کو انھوں نے ہی بسایا تھا۔ شاہ برکات اللہ کے دادا کی بلگرام سے منتقلی کی وجہ واضح نہیں۔ اگرچہ وہ تلاش حق میں سرگرداں رہنے والے

شخص تھے۔ اس کی وجہ جو بھی ہو لیکن اس تبدیلی سکونت کا آنے والی نسلوں کے حق میں فائدہ یہ ہوا کہ وہ دارالخلافہ دہلی سے قریب ہو گئے۔ مارہرہ (ضلع ایٹہ) علی گڑھ سے آگے دہلی سے جنوب مشرق میں 170 کیلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔

شاہ برکات اللہ بنیادی طور پر سلسلہ قادریہ سے وابستہ تھے اگرچہ چشتی، نقش بندی اور سہروردی سلسلوں سے بھی ان کا تعلق تھا[6] وہ منتخب اصحاب علم میں سے تھے۔ انھوں نے تصوف اور شعروشاعری میں کئی کتابیں تصنیف کیں۔ ان کی بزرگی اور تقویٰ کا عوام میں چرچا تھا۔ لوگوں کی ایک بڑی تعداد اس وجہ سے ان کی طرف ملتفت ہوئی، جن میں طبقۂ امرا کے لوگ بھی شامل تھے۔ ان کی شہرت نے دہلی کے مغل بادشاہوں کو بھی ان کی طرف متوجہ کیا۔ ان بادشاہوں میں اورنگ زیب (1658-1707) بھی شامل ہے۔ 18 ویں صدی میں مارہرہ کے پیران ومشائخ سے متاثر ہونے والے حکمرانوں نے اس پوری بستی کا لگان معاف کر کے اسے خانقاہ اور مزار کے لیے وقف کر دیا۔[7]

اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغل حکومت کمزور ہوتی چلی گئی اور اس کے نتیجے میں دیگر علاقوں کی طرح روہیل کھنڈ میں بھی علاقائی خودمختاری کے رجحان کو تقویت حاصل ہوئی۔ اب اس خاندان کی سرپرستی کا ذمہ فرخ آباد کے نوابوں نے اٹھالیا۔ 1730 میں نواب محمد خاں بنگش (م: 1743) نے شاہ برکات اللہ کا مزار تعمیر کرایا اور معافی (یا مدد معاش) کے طور پر اس مزار کی دیکھ بھال اور اخراجات کے لیے زمینیں عطا کیں۔[8] کچھ سالوں کے بعد نواب محمد خاں کے دوسرے بیٹے احمد خاں بنگش نے 1750 میں باپ کی جانشینی اختیار کی، مزار کی دیکھ بھال کے لیے 450 روپے کا عطیہ شاہ برکات اللہ کے پوتے کو دینا شروع کیا۔ یہ عطیہ 20 ویں صدی کے اوائل تک صوبہ جات متحدہ کی حکومت کی طرف سے جاری رہا۔[9]

تاہم 18 ویں صدی کے وسط میں برکاتیہ سیدوں کی اقتصادی خوشحالی کی پہلی جیسی صورت حال برقرار نہ رہ سکی۔ سیاسی افراتفری کے ماحول میں، جبکہ کبھی مغل اور کبھی فرخ آباد کے نوابوں کا مارہرہ کا علاقے پر سیاسی اقتدار قائم ہوتا رہتا تھا[10]، سیاسی بے چینی کی ایک وجہ ذیلی زمین داروں کی طرف سے حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا اور برکاتیہ خاندان کے سیدوں کو حاصل امتیازی پوزیشن بھی تھی، جس کے تحت ان کو اپنی زمینوں کا کوئی لگان نہیں دینا ہوتا تھا۔ سیاسی صورت حال میں اضطراب کا اثر معاشی صورت حال پر مرتب ہونا یقینی تھا۔ اس وقت تک جاگیردار مقامی زمین داروں سے لگان وصول

کرتے اور اسے مرکز کے پاس بھیجتے تھے، لیکن مغل حکومت کے کمزور ہونے کے بعد جاگیرداروں کو لگان کی وصولی میں دقتیں آنے لگیں۔ زمین داروں کو بھی اس بات سے تکلیف اور ناراضگی تھی کہ علما و مشائخ کے بعض خاندانوں کو، جن میں سادات برکاتیہ کا خاندان شامل تھا، لگان سے مستثنیٰ کر کے ان کے لیے آمدنی کے ذرائع کو نہایت محدود کر دیا گیا ہے۔(11)

لیکن فرخ آباد کے نوابوں کی سرپرستی کی بنا پر یہ خاندان ان مشکلات کو جھیلنے میں کامیاب رہا۔ نوابوں کو اس لحاظ سے سادات کے تعاون کی ضرورت تھی کہ وہ ان کی حکمرانی کو سند جواز فراہم کر سکیں۔ بیلی لکھتا ہے کہ ایک حکمراں کے لیے ضروری تھا کہ اس کی حکومت بااقتدار مسلم طبقے، جس میں اہل قلم، قضاۃ اور سرکاری خدمت انجام دینے والے لوگ شامل تھے، کی نگاہ میں جائز اور قانونی ہو۔ اس کو ان کی سرپرستی کرنی ہوتی تھی اور مسلمانوں کی مذہبی کیمونٹی کی معاش زندگی کا بندوبست بھی کرنا ہوتا تھا۔(12) اسی طرح ایٹن (Eaton) عہد وسطی کے ہندوستان میں سیاسی حکمرانوں اور صوفیہ و مشائخ کے ایک دوسرے پر منحصر ہونے پر ان لفظوں میں روشنی ڈالتے ہیں:

> ''شاہی دربار کو اس بات کا بخوبی اندازہ تھا کہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں۔ ہندو اور مسلمان۔ ان مزاروں کا رخ کرتے ہیں... ایک ایسے طبقۂ بالا کی وفاداری حاصل کر کے جو حکومت کی نظر میں نیچے کے طبقات میں اپنا اثر و رسوخ رکھتی تھی، حکومت یہ توقع رکھتی تھی کہ وہ اس طرح اپنی مملکت کے پائے کو مضبوط اور اقتدار کی جڑوں کو مستحکم کرنے میں کامیاب رہے گی۔(13)

جغرافی سطح پر مارہرہ کا جائے وقوع بھی نہایت مناسب تھا۔ کیوں کہ وہ گرینڈ ٹرنک روڈ (جی ٹی روڈ) اور تجارت کی اہم گزرگاہوں اور بازار کے شہروں مثلاً کاس گنج سے نہایت قریب تھا۔ بیلی لکھتا ہے کہ: 1750 سے قبل فرخ آباد اور ایٹہ ضلع میں کم و بیش 11 بڑے بازار تھے۔(14)

برکاتیہ خاندان کے مشہور صوفیہ و مشائخ:

18ویں صدی اور 19ویں صدی میں تعلیم اور روحانی تربیت حاصل کرنے کی خاندانی روایت باپ سے ہی بیٹے کی طرف منتقل ہوتی تھی اور اس طرح اس خاندان کی شہرت و وقار میں اضافہ ہوتا تھا۔ (حضرت) شاہ برکات اللہ کی وفات کے بعد، برکاتیہ سید زادے دو ''سرکاروں'' (شاخوں) میں بٹ گئے۔(15) شاہ برکات اللہ کے بڑے لڑکے کی اولادوں کا خاندان ''سرکار کلاں'' اور چھوٹے

لڑکے سے چلنے والا خاندان ''سرکار خرد'' کہلایا۔ سرکار خرد کی اپنی خانقاہ، اپنی مسجد اور ان کی نگہداشت کے لیے اپنی زمینیں تھیں۔ سرکار کلاں جسے سرکار خرد کے مقابلے میں جائیدادوں کا زیادہ بڑا حصہ حاصل ہوا تھا، ان سے حاصل ہونے والی آمدنی مسجد و خانقاہ کے علاوہ ایسے ہی دیگر مصارف میں بھی استعمال ہوتی تھی۔ یہ دونوں سرکاریں شادی بیاہ کے معاملے میں بھی اپنی علاحدہ شناخت پر زور دیتی اور اپنی ہی سرکار میں شادی کو ترجیح دیتی تھیں، تاہم ایک دوسرے کے ساتھ شادی بیاہ کا تعلق قائم ہونا ممنوع یا مستبعد نہیں تھا[16] ''خانقاہ برکات'' کے مصنف نے کتاب میں اکثر جگہوں پر سرکار خرد سے تجاہل برتا ہے، یا اسے نسبتاً کم اہمیت دی ہے۔

دوسری طرف سرکار کلاں میں 18 ویں صدی کے وسط سے 19 ویں صدی کے وسط کے دور اپنے میں بہت سی اہم شخصیات پیدا ہوئیں (شجرۂ نسب کے لیے دیکھیے: ضمیمہ) 18 ویں صدی کی شخصیات میں تین بھائیوں کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی۔ یہ تین بھائی تھے: شاہ آل احمد (اچھے میاں) شاہ آل برکات (ستھرے میاں) اور شاہ آل حسین (سچے میاں)[17]۔ پہلے دو بھائیوں نے دو الگ سطحوں پر امتیاز حاصل کیا۔ اچھے میاں اپنی بزرگی اور دانش وری سے مشہور ہوئے۔ ان کی عوامی مقبولیت کا عالم یہ تھا کہ ان کے مریدوں کی تعداد تقریباً دو لاکھ تھی۔ 1783 میں مغل بادشاہ شاہ عالم نے انھیں خانقاہ کے اخراجات کے لیے کئی گاؤں جاگیر میں عطا کیے۔[18] جبکہ ستھرے میاں ایک بڑے عمارت ساز تھے البتہ صوفی و شاعر بھی تھے۔ تیسرے سب سے چھوٹے بھائی سچے میاں کو چھ سال کی عمر میں ان کے ماموں نے گود لے لیا اور انھیں لے کر بہار چلے گئے۔ وہ مارہرہ لوٹ کر کبھی نہیں آئے چوں کہ ان کے ماموں نواب تھے، اس لیے ان کی وفات کے بعد نواب صاحب کی وراثت ان کے حصے میں آئی۔

ستھرے میاں کے کئی ایک بیٹوں کو بھی کافی شہرت حاصل ہوئی۔ سب سے بڑے بیٹے آل امام (جامہ میاں) تفضیلی شیعہ ہونے کی وجہ سے خاندان کے لیے سامانِ نفرت بن گئے تھے۔[19] خاندان برکات کے مصنف نے ان کے شیعہ ہونے کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ انھیں لکھنؤ اور پورب میں اہل تشیع کے ساتھ رہنے کا موقع ملا جن کے ان پر اثرات مرتب ہوئے۔ انھیں اپنے باپ کی جائیداد سے محروم ہونا پڑا، کیونکہ ان کے والد ان کو چھوڑ کر انتقال کر گئے۔ جامہ میاں کی وفات بہار میں ہوئی اور انھیں وہیں دفن کیا گیا۔ غالباً ان کی اولادیں بھی مارہرہ میں اپنے خاندان کے قبرستان سے الگ دفن کی گئیں۔[20]

شاہ آل رسول (ستھرے میاں) (1879-1794) کے دوسرے لڑکے (مولانا احمد رضا خاں کے پیرومرشد) نے اپنے والد اور چچا اچھے میاں سے تعلیم حاصل کی۔ انھیں شاہ عبدالعزیز دہلوی اور مولانا نورالحق فرنگی محلی کا بھی شرف تلمذ حاصل ہوا۔ اچھے میاں کے ہاتھ پر انھوں نے بیعت کی اور ان سے انھیں خلافت واجازت حاصل ہوئی۔ ان کے والد نے بھی انھیں خلافت عطا کی۔ اپنے والد کی وفات کے بعد وہ اور ان کے دو چھوٹے بھائی ستھرے میاں کے جانشیں ہوئے۔ تینوں بھائیوں کو خانقاہ، مزار دونوں سرکاروں کی آمدنی اور جائیداد وراثت میں مساوی طور پر حاصل ہوئی۔ ان جائیدادوں کے متولی بھی مشترکہ طور پر تینوں بھائی تھے۔ (21)

18 ویں صدی اور 19 ویں صدی کی برکاتیہ خاندان کے مشاہیر میں ایک نہایت اہم نام شاہ ابوالحسین احمد نوری میاں (1906-1839) کا آتا ہے۔ وہ شاہ آل رسول کے پوتے تھے۔ وہ بچپن میں ہی یتیم ہو گئے چنانچہ ان کی پرورش دادا دادی کے ہاتھوں ہوئی۔ شاہ آل رسول انھیں بہت چاہتے تھے۔ نوری میاں کو اپنے دادا سے بیعت وخلافت حاصل ہوئی۔ انھیں بڑی تعداد میں خاندان کی اور اس سے باہر کی متعدد شخصیات سے تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا۔ خاندان سے باہر کے لوگوں میں مولانا عبدالقادر بدایونی اور مولانا فضل رسول بدایونی کا نام آتا ہے جو خاندان برکاتیہ سے بہت زیادہ قریب تھے۔ نوری میاں نے تصوف کے مختلف موضوعات: ورد، ذکر، شغل، عمل وغیرہ پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ ان کے علاوہ ان کی کئی کتابیں شعروشاعری اور فقہ میں بھی ہیں۔ شاہ آل رسول کے انتقال کے بعد وہ ان کے لڑکے (نوری میاں مرحوم والد کے بھائی یعنی اپنے چچا) کے ساتھ مشترکہ طور پر ان کے جانشیں ہوئے۔ ان کے خلفاو مریدین کی بہت بڑی تعداد تھی۔ (22)

"خاندان برکات" کے مؤلف اولاد رسول محمد میاں (1952-1852) نوری میاں کے نواسے تھے۔ وہ ایک بڑے عالم تھے۔ انھوں نے بہت سی کتابیں لکھیں۔ وہ مولانا احمد رضا خاں کا بہت زیادہ احترام کرتے تھے۔ اگرچہ وہ مولانا احمد رضا کے اواخر ایام میں کم عمر کے تھے، تاہم انھوں نے 1921 میں شروع ہونے والی تحریک انصار الاسلام کے حوالے سے قائدانہ رول ادا کیا۔ یہ تحریک پہلی عالمی جنگ کے بعد ترکوں کی مدد کے لئے شروع کی گئی تھی۔ (23)

سنی پیرزادگان کی مذہبی سرگرمیاں:

برکاتیہ سیدزادوں کی آبادی کا مرکز یا قلب وہ جگہ تھی جہاں ان کے آباواجداد کے مزارات

اور قبریں تھیں۔ محمد میاں نے خاندان کے ہر فرد کی قبر کی نشاندہی کی ہے۔ ان میں خواتین بھی شامل ہیں، جن کی قبریں درگاہ کے ایک الگ حصے میں ہیں (حضرت) شاہ برکت اللہ کا مزار ان سب میں سب سے زیادہ اہم تھا۔ شاہ برکت اللہ کے خاندان کے مرد افراد، خواہ ان کا تعلق سرکار کلاں سے ہو یا سرکار خرد سے، کی قبریں ان کے مزار سے قریب ہیں۔ ان کے لڑکے شاہ آل محمد کا احاطہ یا کمپلیکس الگ ہے، لیکن شاہ برکت اللہ کے مزار سے قریب اور اس کے ارد گرد واقع ہے۔ یہاں بھی اس خاندان کے افراد کی متعدد قبریں ہیں۔

ان مزارات اور قبروں کی خاندان کے افراد اور متبعین کے تعلق سے اہمیت اور معنویت کو ''برکت'' کے تصور کے تناظر میں سمجھا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ ومشائخ خصوصاً سید لوگوں کو مسلمان اور بعض ہندو بھی نہایت عقیدت واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ وہ خدا اور اس کے پیغمبر اسلام سے زیادہ قریب اور روحانیت کے پیکر ہیں۔ بعض لوگوں کا اعتقاد ہے کہ جب ایک صوفی کا انتقال ہوتا ہے تو:

> ''چوں کہ اس کی روح زیادہ طاقت کی مالک اور بدن پر پوری طرح غالب ہوتی ہے، اس لیے اس کا بدن مرتا یا گلتا نہیں بلکہ صرف زندگی کے منظر نامے سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ صوفی کے انتقال سے اس کی ذات کے فیوض اور برکات اس کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتیں بلکہ وہ اس کے جانشینوں میں منتقل ہو جاتی ہیں اور مزار میں بھی باقی رہتی ہیں، جو آگے چل کر اس حلقے کے افراد اور پیروکاروں کے لیے جائے قصد وزیارت بن جاتا ہے۔ ان لوگوں کی عام سوچ کے مطابق، ان پیران ومشائخ کا انتقال نہیں ہوتا۔ وہ نگاہوں سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور وقت کے ساتھ ان کی روحانی شخصیت وسیع ہوتی اور ان کے روحانی فیوض بڑھتے چلے جاتے ہیں اور اس طرح متعلقہ مزار کی اہمیت بھی دو چند ہو جاتی ہے''۔ (24)

اس طرح روحانی فیوض وبرکات کا تصور عوام میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ مزار پر حاضری، سجادہ نشینی، مزار کی دیکھ بھال، عرس کی تقریبات ان تمام امور میں روحانی فیوض وبرکات کا تصور ہی کام کرتا ہے۔ بستی پیرزادگان کی مذہبی سرگرمیاں ان معمولات اور مزار کی سالانہ تقریبات پر مرکوز تھیں۔

خانقاہ وہاں واقع تھا، جہاں خاندان کے لوگ رہتے تھے۔ اس کے ارد گرد مساجد اور دوسری عمارتیں تھیں، جو کئی صدیوں کے دوران بنائی گئی تھیں۔ ان عمارتوں میں مثال کے طور پر ایک دیوان خانہ

تھا۔[25] ''حویلی سجادہ نشیں'' کے نام سے ایک گھر تھا، جسے اٹھارویں صدی میں شاہ حقانی نے تعمیر کرایا تھا۔ اس کی بازتعمیر ہوتی رہی۔ علاوہ ازیں ستھرے میاں نے متعدد مکانات بنوائے اور ایک دوسری حویلی حویلی محل سرائے کے نام سے تعمیر کرائی۔ اس طرح خاندان کے مرد افراد کی تصویر سامنے آتی ہے۔ وہ الگ الگ خاندانی اکائیوں کے تحت رہتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو اس کے والد کی جائیداد اور جانشینی وراثت میں حاصل ہوئی ہے۔ اسی کے ساتھ ان خاندانی اکائیوں کے درمیان بنیادی سطح پر تعلق قائم رہتا ہے۔ ان کی رہائشیں ایک دوسرے سے قریب رہتی ہیں۔ یہ بستی مارہرہ کے شہر سے قریب ہے اور فصیل بند ہے۔

خاندانی اتحاد کا نمونہ جس کا تفصیلی تذکرہ محمد میاں کی تاریخ ''خاندان برکات'' میں ملتا ہے، وہ بستی پیرزادگان میں ظاہری شکل میں نظر آتا ہے۔ چوں کہ برکاتی صوفیہ سید خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور ان کا شجرہ نسب پیغمبر اسلام سے ملتا ہے، اس لیے اس خاندان کے افراد کی شادی یا تو خاندان کے اندر ہی ہوتی تھی یا خاندان میں مناسب رشتہ نہ ملنے پر دوسرے خاندان کے سید ذات کے افراد سے ہی ہوتی تھی۔ اگر خاندان کا کوئی فرد کبھی خاندان سے باہر شادی کر لیتا تو اگر چہ اسے خاندان بدر نہیں کر دیا جاتا تھا، تاہم شدت کیساتھ اس کی مخالفت اور اس پر ناراضگی جتائی جاتی تھی۔[26] خاندان سادات سے انتساب کا شعور ان کے افرادِ خاندان کے ناموں سے ظاہر ہوتا ہے جیسے اولادرسول، آل رسول[27] اس طرز پر بہت سی عورتوں کے ناموں میں فاطمہ کا لاحقہ لگا ہوا ہے جیسے: خیریت فاطمہ، احترام فاطمہ وغیرہ اگر چہ اس طرح کے نام صرف سید گھرانوں تک ہی محدود نہیں ہیں، تاہم برکاتیہ خاندان میں اس کا استعمال نہایت نمایاں نظر آتا ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ خاندانی اتحاد کی حقیقت کو مذہبی سیاق میں بیان کیا گیا ہے۔ اس خاندان کے پاس انفرادی یا اجتماعی سطح پر بہت سے تبرکات ہیں۔ یہ والد کی طرف سے چھوڑے ہوئے ورثہ کا ایک گراں قدر حصہ ہوتے ہیں۔ تبرکات کی اہمیت یہ ہے کہ گزرے ہوئے بزرگان واکابرین سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ ان میں ان کی شخصیت کا فیض روحانی شامل ہوتا ہے۔ جیسے وہ ان کے جسد مقدس کا امتداد وتوسیع ہوں یا ان میں اس کا خلاصہ یا نچوڑ رچا بسا ہوا ہو۔[28] بنابریں ان تبرکات کو نہایت عقیدت واحترام سے دیکھا جاتا ہے۔ خوش قسمتی سے برکاتیہ خاندان کے پاس بعض قیمتی تبرکات ہیں۔ ان میں سب سے اہم موئے مبارک ہے۔ ایک موئے مبارک شاہ برکات اللہ کی زندگی میں خاندان کی ملکیت

میں آیا۔ اسے چاندی کے ایک چھوٹے سے ڈبے میں رکھا گیا ہے۔ اسے عُرس کے موقع پر زائرین کو دکھایا جاتا ہے۔ دوسرے تبرکات میں شاہ برکات اللہ کے وقت کا (حضرت) علی کا خرقہ (خرقہ مرتضوی) اور (حضرت) حسن اور حسین کا بال ہے۔[29] ان میں سے بعض آثار و تبرکات کی دل چسپ داستانیں ہیں، جن سے نسلاً بعد نسلٍ روحانی سلسلۂ فیض کے جاری رہنے پر روشنی پڑتی ہے۔ چناں چہ (حضرت) علیؓ کے خرقہ کے تعلق سے کہا جاتا ہے کہ اسے (حضرت) عبدالقادر جیلانی نے پہنا، ان کے بعد یکے بعد دیگرے یہ مختلف مشائخ کے پاس پہنچا جیسے: (حضرت) سلطان الہند معین الدین چشتی اجمیری، (م:1236) قطب الدین بختیار کاکی (م:1236) بابا فرید الدین گنج شکر (م:1265)، محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیا (م:1325)، شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی (م:1356) ان کے بعد انھی کی طرح دوسرے مشائخ سے منتقل ہوتے ہوئے وہ شاہ برکات اللہ تک پہنچا۔[30]

اس طرح شاہ برکات اللہ سے ان کی اولاد کو شیخ عبدالقادر جیلانی کی دستار بھی حاصل ہوئی،[31] جو شاہ صاحب کو ان کے شیخ و مرشد بو علی قلندر پانی پتی (م:1324) سے حاصل ہوئی تھی۔ شاہ برکات اللہ کا خیال تھا کہ یہ ان کے لیے شاہ عبدالقادر جیلانی کی طرف سے تحفہ ہے، جو انھیں اپنے شیخ اور سلسلہ قادریہ سے الفت و تعلق اور اس کی خدمت کے عوض حاصل ہوا ہے۔[32] شاہ برکات اللہ کی نسلوں میں ان آثار و تبرکات میں اضافہ ہوتا رہا۔ 18 ویں صدی میں شاہ برکات اللہ کے ایک لڑکے شیخ حمزہ کو ایک اور موئے مبارک اور نعلین مبارک حاصل ہوا۔[33] یہ آثار عرس کی تقریبات کے موقع پر عام زیارت کے لیے رکھے جاتے ہیں۔

ان تبرکات کے علاوہ اس خاندان کو اپنے اسلاف اور بزرگوں کی روایت سے بعض خصوصی دعائیں بھی حاصل ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر نوری میاں کو ان کے ایک مرشد سے "حرز یمنی" پڑھنے اور دوسروں کو اس کے پڑھنے کی اجازت دینے کی اجازت حاصل ہوئی۔ یہ دعا قرآن کی بعض آیات پر مشتمل ہے، جو رمزیہ اسلوب میں تحریر کی گئی ہیں اور اسے حفاظت کے لیے ایک چمڑے کے ساتھ سل دیا گیا ہے۔[34] اس طرح کی مزید اور بھی دعائیں اس خاندان کے پاس ہیں جنھیں رازدارانہ انداز میں محفوظ رکھا گیا ہے۔ انھیں اس قدر اہمیت حاصل ہے کہ جس دن ان کو پڑھنے کی شیخ کی طرف سے ان کے مرید کو اجازت دی جاتی ہے، اس کو بھی ریکارڈ کیا جاتا ہے اور اسے متعلقہ مرید کے روحانی ارتقا کا ذریعہ تصور کیا جاتا ہے۔[35] یہ برکاتیہ سلسلے کے صوفیوں کے لیے، فیوض و برکات کے حصول کا سامان

ہے۔اس طرح فیوض و برکات کے حصول کا سامان رکھنا مریدوں اور مسترشدوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا تھا۔اس طرح نوری میاں کے تقوی و طہارت اور حکمت و بصیرت سے متاثر ہوکر ہزاروں لوگ مزار کے خادم ہوگئے۔جن کی وہ روحانی تربیت بھی کرتے تھے اور معاشی کفالت بھی۔ (36)

بعض ایسے اعمال اور مشترکہ روایات بھی تھیں جو خاندان کو باہم متحد رکھنے میں معاون ہوئیں۔ان میں سجادہ نشینی کا ادارہ شامل ہے۔سجادہ نشیں اپنے شیخ کی وفات پر اس کی جگہ لیتا ہے۔ایک روحانی جانشیں ہونے کے لحاظ سے اُسے اپنے شیخ کے روحانی فیوض و برکات حاصل ہوتے ہیں۔عام طور پر لڑکا اپنے والد کا سجادہ نشیں ہوتا ہے۔(اس طرح اس کا اپنے پیش رو شیخ سے دوطرح کا تعلق قائم ہوجاتا ہے، جسمانی بھی اور روحانی بھی) بعض استثنائی واقعات میں شیخ اپنے بھائی یا اپنے بھانجے/ بھتیجے یا کسی دوسرے رشتہ دار کو اپنی جانشینی عطا کرتا ہے۔چناں چہ شاہ آل رسول نے مشترکہ طور پر اپنے بھائی اور بیٹے کو اپنا جانشیں متعین کیا تھا۔محمد میاں کے خاندان میں بھی ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جب کہ والد کی وفات کے بعد کئی بھائیوں کو مشترکہ طور پر سجادہ نشینی کی خدمت حاصل ہوئی۔اس خاندان کے باہمی اتحاد والفت کی یہ چند مثالیں ہیں جو کم پائی جاتی ہیں کیوں کہ جانشینی یا گدی نشینی جیسے عہدے کا حصول ہر متعلقہ شخص کی آرزو ہوتی ہے۔اس کی بنا پر خاندان میں پھوٹ اور انتشار پیدا ہونے کی بہت سی مثالیں ہیں۔ (37)

مارہرہ میں سجادہ نشیں کی وفات کے بعد ان کے چہلم کے موقع پر نئے سجادہ نشیں کا تعین ہوتا تھا جس میں شہر اور پاس پڑوس کے علاقے کے معززین اور خاندان سے قربت رکھنے والے علما کو شرکت کی دعوت دی جاتی تھی۔خصوصی تقریب میں متعینہ وقت پر منتخب ہونے والے سجادہ نشیں بعض بڑے بزرگوں کے ساتھ، بعض آثار و تبرکات کے ساتھ، جیسے خرقہ، دستار اور تسبیح لے کر درگاہ جاتے تھے۔پھر ان تبرکات کو نئے وفات پانے والے سجادہ نشین کی قبر پر رکھ دیتے تھے۔اس کے بعد وہ سلسلہ بزرگوں کے توسل واستغاثت کی دعا کرتے تھے اور فاتحہ پڑھتے تھے۔اس رسم کی تکمیل کے بعد نئے سجادہ نشیں کو تبرکات عطا کیا جاتا تھا۔ (38)

اس کے بعد نئے سجادہ نشیں کے گھر پر اس رسم و تقریب کی سلسلہ وار اسناد پر تقریریں ہوتی تھیں اور مریدین و متعین نذرانے پیش کرتے تھے۔اس موقع پر لوگ نئے سجادہ نشیں سے بیعت کر کے ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہوتے تھے۔محمد میاں اس بات کا افسوس کرتے ہیں کہ ان کے زمانے

(1920 کی دہائی کے وسط کے زمانہ) میں لوگ محض نام کے سجادہ نشین ہو کر رہ گئے ہیں۔ نہ ان کے اندر مطلوبہ جذبہ پایا جاتا ہے، نہ تقوی، اور نہ بزرگان و اکابر کی خدمت کا شوق بے پایاں۔

بعض متصوفانہ اعمال پر نزاع و بحث:

مارہرہ کے صوفیہ و مشائخ اس حقیقت سے ناواقف نہیں ہیں کہ ان کی طرف سے انجام دیے جانے والے بہت سے صوفیانہ اعمال ورسوم شمالی ہند میں بحث ومباحثہ کا موضوع رہے ہیں۔ 1867 میں مولانا محمد قاسم نانوتوی (م: 1877)، مولانا رشید احمد گنگوہی (م: 1905) اور دیگر علما کے ہاتھوں دارالعلوم دیوبند کے قیام سے برطانوی ہندوستان میں اسلام کے تجدید واحیا کی تحریک کو فروغ حاصل ہوا۔[39] دیوبندی علما عرس جیسی رسموں پر یہ کہہ کر ناک بھوں چڑھاتے رہے ہیں کہ بزرگوں سے استعانت کرنا اور ان کا وسیلہ اپنانا شرک کے مترادف ہے اور یہ کہ یہ رسمیں فضول ہونے کے ساتھ اسراف پر مبنی ہیں۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ بعض دیوبندی علما کا موقف اس بارے میں دوہرا رہا ہے۔ مزید برآں یہ کہ دیوبندی جماعت کے ایک بڑے شیخ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (99-1817)، دیوبندی علما میں سے بہت سے لوگ جن کے مرید ہیں، انھوں نے اس مسئلے کی حمایت میں ایک رسالہ قلم بند کیا ہے۔[40] حاجی صاحب دارالعلوم دیوبند کے بانیان مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی اور ان کے علاوہ سات آٹھ سو علما کے پیر ومرشد تھے۔ ان میں سے بہت سوں نے دارالعلوم دیوبند میں تعلیم حاصل کی تھی، 1894 میں انھوں نے یہ رسالہ ''فیصلہ ہفت مسئلہ'' کے نام سے لکھا۔[41]

اس کتاب میں حاجی امداد اللہ نے سات (دیوبندی و بریلوی جماعت کے درمیان مختلف فیہ) مسائل پر اظہار خیال کیا ہے۔ علما اور عام مسلمانوں کو انھوں نے اس بات کی تاکید کی ہے کہ وہ عرس وغیرہ کو اعتراض کا نشانہ بنا کر لوگوں میں انتشار پیدا کرنے کی کوشش نہ کریں۔[42] کیوں کہ یہ کوئی ان کے عقیدے کا مسئلہ نہیں ہے۔ حاجی امداد اللہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کے مرنے کے بعد اس کے پاس قبر میں دو فرشتے اس کا امتحان لینے کے لیے آتے ہیں۔ اس میں کامیابی کے بعد ہی مرنے والا آدمی وصال محبوب (خدا) کے سکون ولذت بہرہ یاب ہوتا ہے۔ ''عرس'' کی اصل ایک حدیث ہے جس کے مطابق، دو فرشتے منکر اور نکیر (جنھیں ملا کر نکیرین کہا جاتا ہے) میت کے پاس اس کی قبر میں آتے ہیں اور اس سے تین سوالات کرتے ہیں: تمہارا رب کون ہے؟ تمہارا دین کیا ہے؟ اور اس (پیغمبر محمدؐ) سے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ اگر وہ شخص تینوں سوالات کے صحیح جوابات دے دیتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے،

میرا دین اسلام ہے اور یہ پیغمبر محمدؐ ہیں تو فرشتے اس شخص سے کہتے ہیں کہ تم عروس کی طرح سو جاؤ۔ گویا صحیح ایمان کی جزا مرنے والے کو ویسے ہی سکون و طمانیت اور وصال خداوندی کی لذت کی شکل میں حاصل ہوتا ہے، جس طرح نئی دلہن کو اپنے شوہر کے قرب وصال سے۔ موت محبوب (خدا) سے ہم کنار ہونے کے مترادف ہے۔ چناں چہ زندہ افراد کے لیے مناسب ہے کہ (وہ خاص طور پر جبکہ مرنے والے کے ایسے افراد پر محسوس یا غیر محسوس احسانات ہوں) مرنے والے کو قرآن پڑھ کر ایصال ثواب کریں۔[43] تاکہ وہ مرنے والا مذکورہ فرشتوں کے سوالات کا صحیح جواب دے سکے۔[44]

حاجی امداد اللہ فرماتے ہیں کہ عرس کا فائدہ یہ ہے کہ اس واسطے سے بڑی تعداد میں مختلف سلاسل سے وابستہ شیوخ و سالکین طریقت جمع ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان متلاشیان حق کو جنھیں کسی مرشد و عارف کی ضرورت ہوتی ہے، وہ آسانی سے مل جاتے ہیں اور وہ ان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو جاتے ہیں۔ مشائخ اور اہل اللہ کے لیے بھی یہ باہمی اجتماع کا اہم موقع ہوتا ہے۔ عرس میں شریک ہونے والوں کے لیے یہ چیز نہایت فیوض و برکات کا ذریعہ ہوتی ہے۔ عرس مرنے والی شخصیت کو انفرادی اور اجتماعی طور پر متعین دن میں اعزاز بخشنے کا ایک طریقہ ہے۔[45]

عرس منانے کے جواز (و عدم جواز) پر ہونے والی نزاعی بحث سماع کے مسئلے سے جڑی ہوئی ہے (کذا) خواہ وہ آلۂ موسیقی کے استعمال کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر۔ سماع صوفیہ کے نزدیک روحانی شادمانی اور وجد حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔[46] حاجی امداد اللہ نے ایک حدیث نقل کی ہے جو اس طرح ہے کہ رسول اللہ نے ارشاد فرمایا کہ: ''میری قبر کو تفریح کی جگہ نہ بناؤ'' حاجی صاحب نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ قبر کی جگہ شور و شرابے کے ساتھ رقص (کذا) اور تفریح بازی نہیں ہونی چاہیے۔ ان کے بقول سماع شریعت کی حد میں ہو تو جائز ہے۔[47] حاجی امداد اللہ کا اس مسئلے پر اعتدال پسندانہ موقف نوری میاں کے موقف سے مشابہ ہے۔ چناں چہ نوری میاں بذات خود کبھی سماع نہیں سنتے تھے لیکن آنے والے مہمانوں کو اس عمل سے روکتے بھی نہیں تھے، بلکہ ایسے موقع پر محفل سماع میں شریک ہو جاتے تھے البتہ وہ سماع سننے کا اہتمام بہت خاص لوگوں کی صحبت میں پورے وقار کے ساتھ کرتے تھے۔[48]

نوری میاں کے سوانح نگار غلام شبیر قادری نے لکھا ہے کہ مارہرہ کے صوفیہ آلات موسیقی کے ساتھ سماع سننے کو سلوک و معرفت کی راہ میں آگے بڑھنے میں معاون اور وجد و حال کا اہم ذریعہ تصور کرتے تھے لیکن شاہ آل رسول کے وقت مارہرہ میں محفل سماع کی آراستگی کا سلسلہ بند ہو گیا اور نوری

میاں نے اس کو بحال کرنے کی کوشش نہیں کی۔

عرس نوری:

برکاتیہ خاندان کی سب سے اہم اور پُر شکوہ تقریب، جو خاندان کے باہمی اتحاد واخوت کی عکاسی کرتی تھی، اس کے آباواجداد میں سے کسی بزرگ کا عرس ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ محمد میاں کے خاندان کی تاریخ یا ''تذکرہ نوری'' میں اس کی کوئی تفصیل درج نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ محمد میاں نے خاندان کی دوسری شاخ کے مقابلے میں خاندان کی اس شاخ کی تعریف وتوصیف کی کوشش کی ہو جس سے وہ نسبت رکھتے تھے اور چند حقائق پر ترکیز کرتے ہوئے دوسرے حقائق کو نظر انداز کردیا ہو۔ [49] مارہرہ کے عرس میں کیا ہوتا تھا۔ لوگ اس میں کس طرح شریک ہوتے تھے۔ اس کی تفصیل آسان نہیں ہے۔ اس کے لیے مختلف مصادر اور دوسرے عرسوں کی جزوی تفصیلات وواقعات کو سامنے رکھ کر اس کا ایک نقشہ ترتیب دیا جاسکتا ہے۔

بیسویں صدی کے اوائل میں رام پور سے شائع ہونے والے رسالے ''دبدبۂ سکندری'' [50] میں نوری میاں کے عرس کی کچھ تفصیلات شائع ہوئی ہیں، جن کا انتقال 1906 میں ہوا تھا۔ یہ عرس پانچ چھ دنوں تک چلا [51] چوں کہ نوری میاں کی کوئی نرینہ اولاد نہیں تھی، اس لیے انھوں نے اپنے رشتے کے بھائی علی حسین کو جو اقبال حسن (97-1873) کے نام سے معروف تھے، اپنا سجادہ نشیں متعین کیا تھا۔ لیکن جب نوری میاں کے انتقال سے قبل ہی اقبال حسن کا انتقال ہوگیا تو انھوں نے ان کے بیٹے سید اولاد حسین (صوفی میاں) (1910-1893) کو جانشینی کے لیے منتخب کیا۔ صوفی میاں کی عمر نوری میاں کے انتقال کے وقت صرف 13 سال تھی لیکن عجیب اتفاق ہے کہ کم وبیش 17 سال کی عمر میں جوانی میں ان کا بھی انتقال ہوگیا۔ [52] اندریں حالات نوری میاں کا عرس دوسرے رشتے کے بھائی سید مہدی حسن (پ: 1875) کے ذریعہ منعقد کیا گیا۔ انھوں نے یہ عرس بڑی مہارت وخوش انتظامی کے ساتھ منعقد کیا اور انھیں علما میں زبردست شہرت حاصل ہوئی۔

ہر سال عرس کی تاریخ سے چند ہفتے قبل مہدی حسن اشتہار شائع کرتے تھے جس میں عوام الناس کو عرس میں شرکت کی دعوت دی جاتی تھی۔ ریلوے لائن کو ذہن میں رکھتے ہوئے مارہرہ کے جائے وقوع اور وہاں تک پہنچنے کی نشان دہی اور وضاحت کی جاتی تھی۔ اس بات کی یقین دہانی کرائی جاتی تھی کہ زائرین کے رہنے اور کھانے کا بندوبست کیا جائے گا۔ شریک ہونے والوں سے کہا جاتا تھا

کہ اگر وہ آنے سے قبل اطلاع کردیں تو اسٹیشن پر ان کا استقبال کیا جائے گا۔ خود عرس سے متعلق لوگوں کو یہ یقین دہانی کرائی جاتی تھی کہ وہ شریعت کے دائرے میں ہوگا اور اس طرح اس میں شرکت ثواب اور خیر و برکت کے حصول کا ذریعہ ہوگا۔ (53)

اگرچہ مارہرہ کے کسی عرس کی مکمل تفصیلات ریکارڈ میں نہیں ہیں۔ عرس میں برکت کے ذاتی تجربات و مشاہدات پر مبنی چیز بھی بہت کم ہی دستیاب ہیں البتہ "دبدبۂ سکندری" کے جون 1912 کے شمارے میں بظاہر اس کے اہم احوال و واقعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ پانچ دنوں تک چلنے والے اس عرس کے پہلے دو دنوں میں ختم قرآن (ایک شب میں پورا قرآن ختم) (54) نعت خوانی اور علما کی تقریریں ہوئیں۔ تیسرے دن جو نوری میاں کی وفات کا دن تھا، دوسری چیزوں کے علاوہ اہم رسم رسم خرقہ پوشی ادا کی گئی، جس کے تحت سجادہ نشین (مہدی حسن) نے (حضرت) علی کا خرقہ پہن کر نوری میاں کی قبر پر فاتحہ پڑھی۔ قل خوانی کی رسم انجام دی گئی جو صاحب قبر کے عین وفات کے وقت پر انجام دی جاتی ہے۔ (55) چوتھے دن قرآن خوانی کے علاوہ نعت خوانی اور تقریریں اور بیانات ہوئے۔ جو روزانہ کی سرگرمیوں کا حصہ تھیں۔ پیغمبر اسلام اور (حضرت) علی (حضرت) حسنین اور شیخ عبد القادر جیلانی کے آثار و تبرکات کی زیارت کی گئی۔ پھر آخری دن مزار کو غسل دیا گیا۔ (56)

عرس نوری کی خصوصیات، جو نوٹ کرنے کے قابل ہیں، یہ تھیں کہ اس میں رات رات بھر قرآن خوانی اور تقریریں وغیرہ ہوئیں، سماع کی محفل منعقد نہیں ہوئی۔ فریڈرک ایم ڈینی (Frederick M. Danny) کا تبصرہ قابل ملاحظہ ہے:

> "قرآن خوانی روحانی پاکیزگی کے حصول کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ اس کے تحت الوہی طاقت اور خدا کی موجودگی کا احساس پیدا ہوتا ہے..... حتیٰ کی قرآن کے اندر ایک مقدس جادو کی کیفیت پائی جاتی ہے اس لیے کہ خدا کی طرف سے نازل کیا گیا ہے..... قرآن کی آیتیں اور سورتیں تعویذ کی طرح ہیں جو لوگوں کی حفاظت و صیانت کرتا ہے"۔ (57)

قرآن پڑھنے اور علما کی تقریریں اور مواعظ سننے پر یہی تاکید وزور مارہرہ کے اسی طرح بدایوں اور بریلی کے صوفیہ و مشائخ کے اس دعوے کی بنیاد ہے کہ وہ ہمہ وقت شریعت کے تابع دار و پابند ہیں۔ نعت خوانی اور منقبت خوانی بھی شریعت پر عمل کا رجحان رکھنے والی ان عرس کی تقریبات کا جزو لاینفک تھیں۔ (58)

ہمیں مارہرہ کی عرس تقریبات کی عوامی مقبولیت اور زائرین کی تعداد کا اندازہ "دبدبۂ

سکندری'' کے اس بیان سے ہوتا ہے: 1921 کے ایک شمارہ میں ایک خبر چھپی ہے جس کے مطابق، اس سال زائرین کی تعداد نسبتاً بہت تھوڑی رہی، جس کی وجہ خاندان برکاتیہ میں وفات کا سانحہ ہے۔ مہدی حسن صاحب کی ایک ہی جوان لڑکی تھی جس کا عرس سے صرف ایک ہفتہ قبل بچے کی ولادت کے موقع پر بچے کے ساتھ لکھنؤ میں انتقال ہو گیا۔ اس المناک سانحے سے متاثر ہو کر مہدی حسن صاحب نے عرس کے التوا کے اعلانات نکلوا دیے لیکن بعد میں پھر ان اعلانات کو منسوخ کر کے عرس کے انعقاد کے فیصلے کو برقرار رکھا گیا۔ چوں کہ درمیانی وقت بہت کم تھا اس لیے بہت سے لوگوں کو عرس کے انعقاد کے فیصلے کو برقرار رکھے جانے کی خبر موصول نہ ہو سکی۔ بہت سے لوگ کنفیوژن کا شکار رہے اور اس طرح عرس میں بہت کم لوگوں کی شرکت عمل میں آسکی۔ ''دبدبہ سکندری'' کی خبر کے مطابق، اس سال عرس میں صرف چار پانچ ہزار لوگ شریک ہوئے جبکہ اس میں عام طور سے 20000 تک لوگ شریک ہوتے ہیں۔[59]

سجادہ نشیں اور ان کے معاونین کی طرف سے عرس کی تقریبات کے انتظامات بڑے پیمانے پر کیے جاتے تھے۔ ہر زائر کا ریلوے اسٹیشن پر استقبال کیا جاتا تھا۔ اسٹیشن سے خانقاہ تک کی گزرگاہوں کو گیس لائٹ لے روشن کیا جاتا تھا۔ نظم و نسق کی صورت حال پر نظر رکھنے کے لیے پولس کے افراد متعین کیے جاتے تھے۔ خانقاہ کو چراغاں کیا جاتا تھا اور آئینہ کاری کے ذریعہ اس کی آرائش کی جاتی تھی۔[60] ہر زائر کو سونے کے لیے ایک چٹائی اور نہانے دھونے کے لیے لوٹا اور گھڑا اور کھانے پینے کے سامان کے علاوہ، چھالیہ، تمباکو بھی دن میں دو مرتبہ دیے جاتے تھے۔[61] جیسا کہ امید کی جا سکتی تھی چوں کہ برکاتیہ کے پیران و مشائخ سید خاندان سے تعلق رکھتے تھے، عرس نوری میں دیہات سے آئے عام لوگوں کے علاوہ بہت سی نمایاں شخصیات بھی شریک ہوتی تھیں۔ ان شخصیات میں بسا اوقات کسی علاقے کے نواب یا رئیس بھی شرکت فرماتے تھے۔[62] اس طرح ممبئی، کلکتہ، بھوپال، گوالیر، اجمیر، پاک پٹن، بانکی پور اور شمال مغربی علاقے سے بھی علما اور اہل تصوف حضرات شریک ہوتے تھے۔[63] البتہ ان میں سر فہرست قادری سلسلے سے وابستہ لوگ ہوتے تھے جن میں مارہرہ کے علما کے علاوہ بریلی، بدایوں، پیلی بھیت اور رام پور کے علما و افاضل شامل تھے۔ بعض افراد شمال مغربی جیسے کچھوچھہ اور پنجاب سے تعلق رکھنے والے بھی ہوتے تھے۔ عرس نوری سے متعلق مختلف رپورٹوں میں مولانا احمد رضا خاں کی شرکت کا الگ سے اور نہایت اہتمام سے تذکرہ ملتا ہے۔

چوں کہ عرس نوری کی سرگرمیوں اور اس میں انجام دی جانے والی مذہبی رسومات کی تفصیلی

معلومات موجود نہیں ہیں۔ خاص طور پر کسی شریک ہونے والے کی طرف سے براہ راست لکھی یا بیان کی گئی معلومات سامنے نہ آسکیں۔ اس لیے عرس نوری پر مزید روشنی ڈالنا مشکل ہے۔ البتہ وکٹر ٹرنر (Victor Turner) کے مقالے ''زیارت: سماجی عمل کی حیثیت سے''(64) پر مبنی بعض تبصرے موجود ہیں، لیکن ٹرنر نے یا تو زیارت یا پھر اسلامی زیارت کے حوالے سے صرف حج کی مذہبی رسوم وعبادات کا تذکرہ کیا ہے۔

عرس یا مزار میں شرکت کے لیے اردو میں عرس کا لفظ زیارت استعمال کیا جاتا ہے۔ مزار کا لفظ اسی لفظ زیارت سے نکلا ہے۔ ایک شخص کے عرس کے موقع پر یا کسی اور موقع پر کسی مزار پر جانے کو زیارت کہا جاتا ہے۔

حج کے برعکس مارہرہ کے عرس میں صرف مرد شریک ہوتے تھے۔(65) خواتین کی اس میں شرکت کی شدت کے ساتھ حوصلہ شکنی کی جاتی تھی اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ خواتین کی شرکت کے بُرے اثرات سامنے آتے ہیں۔(66) مولانا احمد رضا خاں سے کسی نے پوچھا کہ کیا کوئی عورت اجمیر کے عرس میں شریک ہوسکتی ہے؟ انھوں نے بلا روک ٹوک جواب دیا: ''ایسی خاتون کو اللہ کی طرف سے بھی اور صاحب قبر کی طرف سے بھی لعنت کی جاتی ہے اور اس کا سلسلہ اسی وقت سے شروع ہوجاتا ہے جب متعلقہ عورت اس کا قصد کرتی ہے اور اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک وہ اپنے گھر لوٹ کر نہیں آتی۔ وہ صرف ایک قبر کی زیارت کرسکتی ہے (بلکہ ایسا کرنا سنت یا قریب الوجوب ہے) اور وہ پیغمبر اسلام کی قبر ہے۔ جبکہ وہ حج کرنے گئی ہو''۔(67)

مزار سے متعلق اعمال میں سب سے اہم چیز صاحب قبر سے متعلق اعتقاد واحترام ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اس موضوع پر تفصیل سے لکھا ہے۔ ایک شخص نے 1904-5 میں ان سے سوال کیا کہ کیا کوئی شخص کسی قبر پر کوئی عمارت تعمیر کرسکتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایسا کرنے میں صاحب قبر کی بداحترامی ہے اور فقہ حنفی میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔(68) حدیث نیز صحابہ وتابعین نیز فقہ سے اپنے موقف کے حق میں ثبوت پیش کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ اہم شخصیات انبیا، اولیا وصالحین اور شہدا کے اجسام مرنے کے بعد سڑتے گلتے نہیں ہیں(69) بلکہ مرنے کے بعد اولیا کی روحیں پہلے سے زیادہ بافیض ہوجاتی ہیں۔ ایک شخص جب ایک ولی کی قبر پر فاتحہ پڑھتا ہے تو ولی کی روح اس کو پہچان لیتی ہے۔ اس طرح اگر کوئی ان کی قبر کے ساتھ بے احترامی کا معاملہ کرتا ہے تو ان کو اس سے تکلیف پہنچتی ہے

۔نوری میاں ایک واقعہ اس طرح بیان کرتے ہیں:

"مارہرہ میں ہمارے گھر سے قریب ایک جنگل میں ایک شہیدوں کا قبرستان (گنج شہیداں) ہے۔ایک شخص بسا اوقات اپنی بھینسوں کو وہاں لے جاتا تھا۔ایک جگہ زمین کچھ نرم تھی۔اچانک بھینس کا پاؤں اس میں دھنس کر اندر چلا گیا پتا چلا کہ اس جگہ ایک قبر ہے اس قبر سے یہ آواز آئی:"اے فلاں تم نے مجھے بہت زیادہ تکلیف پہنچائی۔تمہاری بھینس نے میرے سینے پر ضرب لگادی"۔ (70)(مفہوم)

جہاں تک عام مسلمانوں کی بات ہے تو اگر چہ ان کے اجسام وقت کے ساتھ سڑ گل جاتے ہیں لیکن ان کی روحیں ان کی قبروں میں بسی رہتی ہیں۔اس لیے ان قبروں کا بھی احترام کیا جانا چاہیے۔ فتویٰ میں مزید تفصیل کے ساتھ اس موضوع پر ان لفظوں میں روشنی ڈالی گئی ہے:

"چوں کہ پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہم سے یہ بات کہی ہے کہ قبر پر نہیں بیٹھنا چاہیے، نہ اس پر ٹیک لگانا چاہیے۔اس طرح علما نے ہمیں خبردار کیا ہے کہ قبرستان میں نئی راہ نہ نکالی جائے۔قبر کے قریب سویا نہ جائے،اس لیے ہمارے لیے ضروری ہے کہ جب ہم کسی قبر کی زیارت کو جائیں تو کسی قدر فاصلے سے قبر کی زیارت کریں...ہمیں بتایا گیا ہے کہ مسلمان زندہ ہو یا مردہ ہمیں دونوں کا ایک ہی طرح سے احترام کرنا چاہیے"۔

اپنے ملفوظات میں مولانا احمد رضا خاں کہتے ہیں کہ میت زندہ شخص کے مقابلے میں زیادہ بہتر طور پر سن سکتی ہے۔زندہ شخص کے ساتھ رابطہ کر سکتی ہے،جس طرح زندہ شخص مردہ سے استعانت کر سکتا ہے اور آخرت کے تعلق سے اپنی تقدیر سنوار سکتا ہے۔ (71)

زندہ اور مردہ شخص کے درمیان اس باہمی تعلق کے نظریے سے ایصال ثواب کے تصور کی حقیقت سمجھ میں آتی ہے جس کے تحت زندہ شخص کے اعمال اور دعائیں مردہ کی تقدیر کی تبدیلی میں سفارشی عنصر کا رول ادا کرتی ہیں۔حاجی امداد اللہ نے عرس کے دفاع میں یہی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔چناں چہ وہ کہتے ہیں کہ زندہ شخص کی مردہ کے لیے دعائیں مردہ کو نکیرین کے سوالات کا صحیح جواب دینے میں معاون ہوتی ہیں اور ان کی جنت نشینی کو یقینی بناتی ہیں۔اس طرح عام آدمی مزار پر اس امید میں آتا ہے کہ صاحب قبر اس کی خدا سے سفارش کریں گے۔سفارش کا سلسلہ مقامی پیر یا صوفی کی قبر سے شروع ہو کر پیغمبر اسلام تک پہنچتا ہے جو خدا کے قریب ہیں اور کسی کے بارے میں ان کی سفارش خدا کی طرف

سے رد نہیں کی جا سکتی۔ (72)

عرس نوری سے متعلق گفتگو کی طرف لوٹتے ہوئے وکٹر ٹرنر کے احساس کی طرح ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ عرس نوری کے دوران لوگوں کے درمیان باہمی اجتماعیت پیدا ہو جاتی تھی جیسا کہ مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ خواتین عرس میں شریک نہیں ہوتی تھیں، ہم بجا طور پر اندازہ کر سکتے ہیں کہ مردوں کی ایک بہت بڑی تعداد اپنا گھربار، خاندان اور اپنے کاروبار کو چھوڑ کر عرس میں شریک ہوتی تھی۔ چوں کہ مارہرہ کے عرس کے موقع پر اجتماعی طور پر کھانا کھلانے کا انتظام نہیں کیا جاتا تھا۔ اس لیے کہ ہر شخص کو عرس کی اقامت کی جگہ پر ہی کھانا پیش کر دیا جاتا تھا۔ اس لیے باہمی اخوت و تعلق کا احساس لوگوں میں ختم قرآن، نعت خوانی اور تقریروں کے درمیان پیدا ہوتا ہوگا۔ 8 بجے رات سے شروع ہو کر دعا و اذکار کا سلسلہ صبح سویرے تک چلتا تھا اور اس دن کا خاتمہ ظہر کی نماز پر ہوتا تھا۔

متعلقہ مصادر کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے زائرین عرس میں نہایت خوشی اور سعادت کے احساس کے ساتھ شریک ہوتے تھے نہ کہ ندامت و شرمندگی کے احساس کے ساتھ۔ کثرت ازدحام، مزار کی تزئین و آرائش اور ریلوے اسٹیشن سے مزار تک پہنچنے والی گزرگاہوں کی زیبائش و حسن کاری سے جیسے ایک سماں بندھ جاتا تھا ہم ٹرنر کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ مارہرہ کے لئے زائرین کا قصد کرنا ایک طویل رضا کارانہ مقدس سفر کا آغاز ہوتا تھا، تا کہ وہ:

> ”ایک ایسی چوکھٹ پر ایک ایسی جگہ پر ایسے وقت میں جو زمانے سے باہر بھی ہیں اور اس کے اندر بھی، (وہ یہ امید کرتا ہے کہ) وہ وہاں براہ راست طور پر مقدس، غیر مرئی اور غیر طبعی و ماورائی نظام کا تجربہ کرے اور (جہاں وہ) ایسی علامتی سرگرمیوں میں شریک ہو سکے، جن سے متعلق وہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ مذہبی سرگرمیاں اس کے داخلی اور بسا اوقات جیسا کہ امید کی جاتی ہے، خارجی احوال کو تبدیل کرنے میں مؤثر کردار ادا کرتی ہیں۔ یہ تبدیلی گناہ سے ثواب اور بیماری سے علاج کی شکل میں ظاہر ہونے والی ہوتی ہے“۔ (73)

بیرونی دنیا سے تعلق:

اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ برکاتیہ خاندان کے سید زادے قصبہ مارہرہ کے باہر رہتے تھے۔ انھیں مغل سلطنت اور فرخ آباد کے نواب کی طرف سے مدد معاش کے طور پر زمینیں حاصل ہوئی تھیں۔ زمینوں کی شکل میں انھیں جو پرگنہ (”ایٹہ“ یوپی) دیا گیا تھا، وہ کاشت کاری کے لحاظ سے بہت

بہتر تھا۔[74] اگر چہ اصول کے مطابق، یہ زمینی عطیہ معطی لہ کی زندگی تک کے لیے ہی ہوتا تھا، لیکن برکاتیہ خاندان کا اس سے استثنا تھا۔ یہ زمینیں انہیں مستقل طور پر حاصل تھیں جن میں وراثت بھی جاری ہوتی تھی۔ 1870 تک گنگا کینال کی ایک شاخ کے ذریعہ سینچائی کا انتظام ہو چکا تھا، چناں چہ گنے اور نیل کی کھیتی کثرت سے ہوتی ہے۔[75] اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خاندان 18 ویں اور 19 ویں صدی میں ایک نہایت خوش حال خاندان تھا، اگر چہ 20 ویں صدی میں اس خاندان کی معاشی حالت بہت بہتر نہیں رہی۔ محمد میاں صاحب لکھتے ہیں کہ سیل میں اور متولیوں کی بدانتظامی کی وجہ سے بہت سی اراضی اس خاندان کے ہاتھوں سے جاتی رہیں۔[76] بیلی نے انگریزی راج میں اس قصبہ کی معاشی تبدیلیوں کا جو تجزیہ کیا ہے، اس سے بھی متوسط درجے کے کاشتکار مسلم خاندانوں کی ابتر ہوتی ہوئی معاشی حالت کا اندازہ ہوتا ہے۔[77]

تاہم اس کے باوجود اس خاندان کے پاس قابل لحاظ مقدار میں زمینیں تھیں اور وہ خوشحال تھا۔[78] اپنی زمین داری کی بنا پر اس خاندان کے بٹائی داروں اور کاشت کاری کے مزدوروں سے اچھے تعلقات رہے ہوں گے۔ ان مزدوروں اور بٹائی داروں میں غالباً بہت سے لوگ ہندو تھے۔ ایک دانش ور کے مطابق، قصبہ کے چمار مارہرہ کے سیدوں کی نہایت سستی اجرت پر مزدوری کرتے تھے۔[79] اگر چہ اس میں اس قسم کا استحصال پایا جاتا تھا، لیکن برکاتیہ سیدوں کے صوفی ہونے نے ہندو بٹائی داروں اور مزدوروں کے ساتھ تعلقات کو بہتر رکھنے میں مناسب کردار ادا کیا:

> "اگر چہ مسلم زمین داروں اور ہندو کاشت کاروں کے درمیان سماجی کشمکش کی وجوہات تھیں اور اگر چہ زور و جبر نے کاشت کارانہ تعلقات میں اہم رول ادا کیا، لیکن مسلمانوں کے خوشحال متوسط طبقے کی طرف سے ہندو کمزور طبقے کی سرپرستی، ہندوؤں کا مسلم مزاروں سے عقیدت رکھنا، یہ سب وہ عوامل تھے جنھوں نے دونوں فرقوں کے افراد کے درمیان کشمکش اور تصادم کی گنجائش کو بہت محدود کر دیا تھا اور قصبہ کی سماجی یک جہتی اور سالمیت کو محفوظ و برقرار رکھا تھا۔ اس صورت حال میں تبدیلی انگریزی راج کے بعد آئی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کا خوشحال متوسط طبقہ ہند-فارسی تہذیب کا حامل اور ایک دوسرے سے بہت زیادہ قریب تھا، جبکہ کاشتکار اور اہل حرفہ ایک ہی طرح کے تہواروں اور خوشی کے ایام میں شریک ہوتے تھے"۔[80]

زمین دار ہونے کے علاوہ پیری مریدی کی وجہ سے برکاتیہ خاندان کے سید بڑی تعداد میں روزمرہ کی بنیاد پر لوگوں سے ملتے ملاتے تھے۔ غلام شبیر قادری نوری میاں کی دن گزاری کا نقشہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

”نوری میاں نماز اور وظائف کے علاوہ اوقات میں خدام اور سائلین کے مسائل ومعاملات کی پوچھ گچھ کرتے تھے۔ اس طرح آنے والے خطوط کا جواب دیتے، بیماروں کی عیادت کرتے، تعویذ لکھتے پھر کچھ وقفہ کرتے اور آرام کرتے تھے۔ پھر کچھ دیر تحریر و مطالعہ میں مشغول رہتے تھے... وہ شاہ آلِ رسولؒ کا ادب واحترام کرتے تھے۔ ان کے دربار میں حاضر ہو کر مختلف چیزیں سیکھتے اور ان سے مشورہ لیتے تھے۔ لاکھوں خدام کی ذمہ داری ان کے سر پر تھی۔ روزانہ مختلف قسم کے مسائل ومشکلات ان کے روبرو پیش کیے جاتے تھے اور وہ انھیں حل کرتے تھے۔ وہ مشغولیت کی بنا پر کسی معاملے کو کل پر ٹالنے کے عادی نہیں تھے۔ وہ ہر کام کو بروقت انجام دیتے تھے۔ ہر کام میں شریعت وطریقت کی روح کا خیال کرتے تھے“۔ (81) (مفہوم)

جیسا کہ اونگ (Ewing) کا کہنا ہے، پیران ومشائخ اپنے مریدوں سے مختلف انداز میں ملتے ہیں۔ (82) اکثر لوگ روزمرہ کی مشکلات لے کر پیروں کے پاس حاضر ہوتے ہیں اور ان کا مداوا چاہتے ہیں جیسے: بیماری، بانجھ پن، شادی، تجارت جو ان پیروں کا بہت کم وقت لیتے ہیں۔ چناں چہ وہ ایسے لوگوں کے لیے تعویذ لکھتے، انھیں مشورہ دیتے اور انھیں پابندی کے ساتھ نماز پڑھنے کی نصیحت کرتے تھے۔ یہ حلقے سے باہر کے مریدین ومتبعین کی بات ہے۔ جہاں تک 'اندرونی حلقے' سے تعلق رکھنے والے مریدوں اور فیض حاصل کرنے والوں کی بات ہے، تو یہ پیر و بزرگ حضرات ان کی تربیت میں خصوصی دل چسپی رکھتے تھے۔ اس تربیت کا ایک پہلو خوابوں کی تعبیر بتانا ہے۔ (83)

پیر ومرید کے تعلقات پر کتابوں میں تفصیلی مواد ملتا ہے۔ اس تعلق کی بنیادی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ تحکم پسندی پر مبنی ہوتا ہے، جس طرح بیٹے اور باپ کا تعلق جس کے تحت مرید پر پیر کو مطلق اختیار حاصل ہوتا ہے۔ البتہ اس میں مرید کے ساتھ محبت وہمدردی شامل ہوتی ہے۔ (84) خود مرید کی نظر میں اس کا پیر اس کے ہر عمل اور کردار کا نمونہ ہوتا ہے۔ غلام شبیر قادری کا یہ اقتباس ملاحظہ کیجیے، جس میں مصنف نے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے کہ کس طرح نوری میاں کا اسلوب حیات شاہ آل رسول کے

طرز زندگی کی عکاسی کرتا ہے:

"نوری میاں اپنے شیخ سے محبت رکھتے اور ان کی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ اس طرح وہ ان تمام لوگوں سے جو ان سے وابستہ تھے، اور اہل خانہ سے محبت رکھتے تھے، وہ اپنے شیخ کا حکم مانتے تھے۔ ان کے دربار میں حاضر ہوتے، ان کی صحبت اختیار کرتے تھے۔ وہ مکمل طور پر ان کی شخصیت کا پرتو تھے۔ ان کے چہرے پر شیخ جیسی ہی نورانیت تھی۔ ان کا حال انھی جیسا تھا۔ وہ انھی کے انداز میں چلتے تھے۔ انھی جیسی آواز میں گفتگو کرتے تھے۔ ان کا لباس بھی انھی جیسا تھا۔ شیخ کے ہی انداز میں دوسروں سے معاملہ کرتے تھے۔ عبادت و ریاضت میں ان کا طریقہ وہی تھا۔ دن میں جو وقت ان کے آرام کا اور رات میں سونے کا تھا، وہ خاص طور پر اسی وقت میں اپنے شیخ کے پاس جاتے تھے۔ تا کہ وہ ہر معاملے سے متعلق ان کی ہدایت اور خطرات سے متعلق آگاہی حاصل کر سکیں"۔ [85] (مفہوم)

مارہرہ کے پیرو مشائخ خاص طور پر قادری سلسلہ کے دوسرے خاندان کے علما سے نہایت قریبی تعلقات رکھتے تھے۔ بدایوں کے عثمانی خاندان کے ساتھ ان کا تعلق اس زمانے سے چلا آرہا ہے، جب اس خاندان کا ایک فرد 18 ویں صدی میں اچھے میاں کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوا۔ [86] برکاتی اور عثمانی دونوں خاندانوں میں اصحاب علم و دانش اور اہل طریقت کی کئی نسلیں پیدا ہوئیں جن کے درمیان خوشگوار باہمی تعلق پایا جاتا تھا۔ مثال کے طور پر شاہ آل رسول مدرسہ قادریہ، بدایوں میں شاہ عبدالمجید بدایونی کے درس میں شریک ہوئے اور محمد میاں کے نانا شاہ محمد صادق نوری (1833-1908ء) نے طب کی تعلیم مشہور عالم شاہ فضل رسول بدایونی (1798-1837ء) سے حاصل کی۔ نوری میاں بہت سے فقہی مسائل میں مولانا عبدالقادر بدایونی سے رجوع کرتے تھے۔ [87]

ایک مسئلہ جو نوری میاں اور بدایوں کے علما دونوں کو فکر و تشویش میں مبتلا کیے ہوئے تھا، وہ تشیع اور تفضیلیت کے نظریات ہیں، جو عوام میں ہر چہار طرف پھیلے ہوئے تھے۔ جیسا کہ ماسبق میں مذکور ہوا سادات برکاتیہ اصلاً بلگرام (اودھ کا ضلع ہردوئی) میں وارد ہوئے تھے اور ان کے خاندان کی بعض شاخیں شیعیت سے متاثر ہوگئی تھیں۔ سادات برکاتیہ کے مارہرہ میں طویل مدت تک اقامت کے باوجود، خاندان کی مشرقی شاخ کے ساتھ شادی بیاہ کا تعلق 20 ویں صدی کے اوائل تک موجود رہا۔ وہ لڑکیاں جو خاندان کی مشرقی شاخ میں "کوات" (Kawat) (ضلع آرہ بہار) یا بلگرام (یوپی) میں

بیا ہی گئیں، انھوں نے شیعیت اختیار کر لی اور انھوں نے اپنی اولاد کی شیعہ مذہب کے مطابق ہی تربیت کی اور انھیں اسی نظریے کا حامل بنایا۔[88] مارہرہ کے سرکار کلاں کی دو شاخیں۔ جو ستھرے میاں کے بڑے لڑکے جامہ میاں (63-1803ء) کی اولادوں پر مشتمل تھیں اور سچے میاں کی دوسرے لڑکے محمد تقی خاں (1833-1780ء) مشہور طور پر شیعہ یا تفضیلی تھے۔ علاوہ ازیں سرکار خرد کے بھی بعض ارکان، جو جامہ میاں کی اولادوں سے شادی بیاہ کا تعلق رکھتے تھے، شیعہ تھے۔

شیعیت کے پھیلاؤ کی صورت حال بدایوں کے علما کے لیے نہایت درجہ تشویش ناک تھی اور اس کی متعدد وجوہات تھیں۔ بدایوں اور بریلی میں تفضیلی نظریات رکھنے والے صوفیہ کی خانقاہیں تھیں۔ ان خانقاہوں سے ایسی کتابیں شائع کی جاتی تھیں، جن میں تفضیلی نظریے کی حمایت کی جاتی تھی۔ اس طرح محرم، تعزیہ داری، نوحہ وماتم اور مرثیہ خوانی کی عوام میں تبلیغ کی جاتی تھی۔[89] شاہ عبدالقادر بدایونی، مولانا احمد رضا خاں اور نوری میاں ان تمام حضرات نے اپنی مختلف کتابوں میں تفضیلیوں کا رد کیا ہے۔ البتہ یہ کتابیں بحث کے صرف ایک رخ کا احاطہ کرتی تھیں جنھیں زبانی کی بجائے تحریری شکل دے دی گئی ہے۔ ہر کتاب یا رسالہ تفضیلیوں کی کسی بات یا نظریے کے جواب اور رد میں ہے۔[90] محمد ایوب کی رائے میں، جنھوں نے نوری میاں کی سوانح کا تعارف لکھا ہے، اہل سنت علما کا اثر صرف تعلیم یافتہ طبقے تک محدود تھا، عوام تک اس کی پہنچ نہیں تھی۔ لوگ حسب سابق دور دراز علاقوں سے محرم کا تماشا دیکھنے کے لیے بدایوں آتے تھے جس کی خاصی شہرت تھی۔[91]

برکاتیہ مشائخ کی شہرت واقبال مندی:

جیسا کہ پیٹر براؤن (Peter Brawn) نے اپنے مقالے: "گریگری آف ٹورس" کے زمانے میں تاریخی آثار اور سماجی مرتبہ" (Relics and Social Status In the Age of Gregory of Tour)[92] میں لکھا ہے کہ انسانی برادری کی طرف سے بڑے پیمانے پر اس بات کی یقین دہانی کے لیے کوشش کی جانے کی ضرورت ہے کہ بزرگوں کے مزارات کے ساتھ جو عقیدت رکھی جاتی ہے وہ اس کے مستحق ہیں۔ ہر قبر کے ساتھ ایسی عقیدت نہیں رکھی جاتی۔ بہت سوں کو فراموش کر دیا جاتا ہے۔ پھر وہ کون سی چیز ہے جو اس بات کو یقینی بناتی ہے کہ انھیں سماجی مرتبہ حاصل ہے۔ خاص طور پر یہ بات قابل غور وفکر ہے کہ کس طرح پیروں اور بزرگوں کے ایک خاندان نے بلگرام سے مارہرہ آکر اتنی بڑی خانقاہ کی تعمیر میں کامیابی حاصل کی؟

پہلی بات یہ ہے کہ 18 ویں صدی میں فرخ آباد کے نواب سے اس خاندان کا تعلق مارہرہ اور دوسری ایسی جگہوں پر معاشی ومذہبی ادارے کی تعمیر وتشکیل کے حق میں تھا۔ شمالی ہند کے دوسرے مذہبی خاندانوں کی طرح، خواہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، برکاتیہ خاندان کو مقامی آبادی کے قانونی طور پر معتبر ہونے سے متعلق اپنے فیصلہ کن رول کا حامل ہونے کی بنا پر 18 ویں صدی کی غیر استقلال پذیر سیاسی صورت حال سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملا۔ مزید براں اوائل 19 ویں صدی تک جب خطے میں انگریزی اقتدار مستحکم ہو گیا، تو یہ تقریباً یقینی بات ہے کہ انگریزی انتظامیہ کی طرف سے اس خاندان کو متعلقہ کمیونٹی کا 'فطری' قائد تصور کیا گیا ہوگا۔ اگرچہ ہمارے پاس برکاتیہ سیدوں اور انگریزی حکومت کے درمیان رشتے کا کوئی ثبوت نہیں ہے، تاہم اس بات کا یقینی ثبوت ہے کہ انگریزوں کی پالیسی ان فطری قائدین کے تئیں احترام پر مبنی تھی۔ (93)

مزید یہ کہ سجادہ نشینی کا ادارہ اور اس کو حاصل منقولہ وغیر منقولہ جائیداد نے پیری مریدی کے سلسلے کو جوں کا توں برقرار ومحفوظ رکھنے اور لوگوں کے دلوں میں اس بات کا یقین جمائے رکھنے میں اہم رول ادا کیا کہ خاندان کی وسعت اور وارثین کی کثرت کے باوجود اب تک ان کے اندر انتشار وعدم اتحاد کی صورت حال پیدا نہیں ہوئی ہے۔ اگرچہ خاندان کو حاصل جائیداد کی اپنی مخصوص درجہ بندیاں تھی۔ (94) ہر درجے یا زمرے کے اپنے خاص قوانین تھے (جن کے تحت اس زمرے کی جائیداد کے ساتھ تقابل کیا جاتا تھا) لیکن ان میں سے بعض جائیدادوں کو درگاہ کے مصارف پر خرچ کرنے کے لیے خاص رکھا گیا تھا جن میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی تھی۔ اگرچہ جیسا کہ اس خاندان کے بارے میں بیان کیا جا چکا ہے، جائیداد کے متولی اس طرح کی جائیداد کی سیلنگ اور اس کے گروی رکھے جانے سے مستثنیٰ نہیں تھے: مجموعی طور پر درگاہ اور خانقاہ کی دیکھ ریکھ کے اخراجات کے لیے تخصیص کردہ جائیدادوں نے پیری ومریدی کے اس سلسلے کو باقی رکھنے میں مؤثر کردار ادا کیا ہوگا۔ ان جائیدادوں کو نہ بیچا جا سکتا تھا، نہ گروی رکھا جا سکتا تھا، چناں چہ اس کو اس نظام کی خاص شکل قرار دیا جا سکتا ہے، جس کے تحت وراثت اور جائیداد مورث کے خلفِ اول کو منتقل ہو جاتی تھی۔ یہ نظام دولت اور زمین وجائیداد کی، جو اگلے سجادہ نشیں کے قبضے میں ہوتی تھی، وسعت پذیر بنیاد کھڑی کرنے میں مؤثر رہا ہوگا۔

اس طرح کے سماجی ومعاشی عوامل کے علاوہ، مارہرہ کے پیروں کی، خاندان کی وجہ سے بھی جزوی طور پر اہمیت ومقبولیت تھی، برکاتیہ خاندان اس اعتبار سے بڑا ہی خوش قسمت (خود اس کی اپنی نگاہ

میں خدا کے انعام واکرام کا مستحق) تھا کہ اس میں 18 ویں صدی سے اوائل 20 ویں صدی تک جب کہ نوری میاں کا انتقال ہوا، متعدد اہم اور سرکردہ سجادہ نشیں پیدا ہوئے۔ ان کے اسمائے گرامی اور کارناموں پر اس باب میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں: اچھے میاں: 18 ویں صدی کے مشہور پیر وصوفی۔ ستھرے میاں: عظیم عمارت ساز اور شاہ آل رسول: وسیع العلم عالم دین وقابل احترام صوفی وغیرہ۔ ان پیروں، بزرگوں کے شخصی اوصاف کا تذکرہ اس موضوع پر لکھی گئی کتابوں میں اس حیثیت سے کیا گیا ہے کہ وہ ایک شیخ طریقت کی شخصیت کی عکاسی کرتے ہیں نہ کہ ایک فرد کی۔ مثالی شیخ اور مرشد صاحب علم، متقی وپرہیزگار، مریدین پر وقت اور مال خرچ کرنے میں سخی اور تنہائی کا شائق ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ اپنے مریدوں کا رہنما ہوتا ہے اور محتاجوں اور مریضوں کو تعویذ اور علاج ومعالجے کی دوسری چیزیں عطا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں سادات النسب آباد واجداد اتھارٹی کا اہم ماخذ تھے، کیوں کہ وہ خاندان کے ہر فرد کے لیے ناقابل تقسیم وراثت اور فیوض وبرکات کے سرچشمے کی حیثیت رکھتے تھے۔

سب سے بڑھ کر خاندان کے پاس موجود مقدس آثار وتبرکات ہیں، جس کی طرف پیٹر براؤن نے اشارہ کیا ہے اور جیسا کہ محمد میاں نے ان کی اہمیت کو لوگوں کی نظروں میں لانے کی کوشش کی ہے۔ یہ آثار وتبرکات اور جس انداز میں نئے آثار وتبرکات کا اضافہ ہوتا رہتا تھا اور مذہبی تقریبات کے موقع پر ان کی ''توثیق'' ہوتی رہتی تھی؛ خصوصی قدر ومعنویت کے حامل ہیں۔ براؤن کہتے ہیں کہ چھٹی صدی کے ''گال'' (Gaul)(☆) تحریکات کی مکمل دنیا تھے، جن کے درمیان ہمیشہ نئی چیزوں کا وقوع وظہور ہوتا رہتا تھا۔[95] 19 ویں صدی میں مارہرہ کی بستی پیرزادگان اس تعلق سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھی۔ چناں چہ محمد میاں کہتے ہیں کہ گزشتہ نسلوں کے درمیان خاندانی آثار وتبرکات کے ذخیرے میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔[96] چوں کہ یہ تبرکات (پیغمبر اسلام اور عبدالقادر جیلانی کا موئے مبارک، (حضرت) علی کا خرقہ اور دوسرے چیزیں) عرس کے موقع پر لوگوں کی نمائش اور دیدار کے لیے ہوتے ہیں پیرو کاروں کی نگاہ میں مختلف ادوار کے دوران ان میں اضافہ خاندان کی روحانی عظمت کو بڑھاتا رہتا ہے اور ان سے خود عرس کی معنویت اور تقدس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

اخیر میں ہمیں عرس نوری کی اہمیت کو سامنے رکھنا چاہیے۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ سماع اور

(☆) گال کے علاقہ کا باشندہ۔ یہ علاقہ اب فرانس میں شامل ہے۔ (مترجم)

عرس میں غیر شرعی سمجھے جانے والے امور کا ارتکاب نہیں ہوتا تھا۔ قرآن خوانی اور نعت خوانی ہوتی تھی جو ایک طرح سے سماع کا بدل تھی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عرس نوری کا 20 ویں صدی کے دوسرے عرسوں سے بھی موازنہ کیا جائے، جن کا تذکرہ ''دبدبہ سکندری'' میں ملتا ہے۔ تاکہ عرس نوری کے مصلحانہ کردار کی حقیقت واہمیت کا صحیح طور پر اندازہ ہو سکے۔ گنگوہ (سہارنپور) میں شاہ عبدالقدوس گنگوہی کے مزار پر ہونے والے عرس کا معاملہ مختلف تھا۔ وہاں مزار کے سجادہ نشین عرس کے موقع پر ایک ہاتھی پر چڑھ کر اپنے گھر سے مزار پر جاتے تھے۔ ساتھ میں قوالی ہوتی رہتی تھی اور متعلقہ راستے کے دونوں طرف ہزاروں تماش بین مردوں اور عورتوں کا ہجوم ہوتا تھا۔ (97) خواتین بھی مزار پر جاتی تھیں۔

اس طرح مثلاً 1915 میں اجمیر میں خواجہ معین الدین چشتی کے مزار پر ہونے والے عرس اور عرس نوری میں زبردست فرق پایا جاتا ہے۔ ''دبدبہ سکندری'' کے ایڈیٹر محمد فضل حسن صابری نہایت افسوس واضطراب کے ساتھ بتاتے ہیں کہ عرس کے موقع پر بہت سی دکانیں ایک قبر پر لگائی گئی تھیں۔ درگاہ کے ایک حصے میں من موجی فقیروں کی ایک جماعت چرس کے کش لگا رہی تھی اور جام مے لنڈھا رہی تھی۔ فضل حسن کو اس منظر سے اس قدر تکلیف پہنچی کہ انھوں نے عرس کے منتظمین سے اس بارے میں عوامی سطح پر وضاحت طلب کی۔ (98)

شریعت کا مذاق اڑانے کا یہ ایک قابل ذکر اور واضح نمونہ تھا۔ اس لیے یہ بات کہ ایسے ملک گیر شہرت کے حامل مزار پر ایسی غیر شرعی حرکتیں ہوتی تھیں، اس خیال کو تقویت دیتی ہے کہ عرس نوری کے منتظمین اور اس میں شرکت کرنے والے عرس نوری اور دوسرے عرسوں کے درمیان پائے جانے والے فرق سے بخوبی واقف تھے۔ اخباروں میں سالانہ شائع ہونے والے اشتہاروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ برکاتیہ صوفی خاندان اپنے عرس کی تقریبات کے دوران غیر شرعی امور سے اجتناب پر اظہار فخر کرتا تھا۔ یہ دراصل شعوری سطح پر ان کے اندر پائی جانے والی سنی شناخت ہے، جس نے ان کے اور ان کے متبعین کے خیال میں اس صوفی خاندان کے لوگوں کے مرتبے کو برصغیر ہند کے دوسرے لوگوں سے ممتاز کر دیا تھا۔

حواشی و حوالہ جات

1۔ زیدیوں کا سلسلۂ نسب اہل تشیع کے چوتھے امام (حضرت) زین العابدین (م:712ء) کے بیٹے (حضرت) زید سے ملتا ہے۔ (حضرت) زید نے اس بنا پر خلافت کا دعوا کیا کہ وہ اہل بیعت سے ہیں۔ وہ صاحب علم، متقی و پرہیز گار تھے۔ وہ خلافت کے دعوے کے ساتھ کھل کر سامنے آئے۔ 740ء میں انھوں نے علم بغاوت بلند کیا، لیکن خلیفہ وقت ہشام کے حکم پر انھیں کوفہ میں قتل کر دیا گیا۔ ان کے متبعین نے 9 ویں اور 11 ویں صدی کے دوران شمالی ایران پر حکومت قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ یہاں کے لوگوں نے شیعہ مذہب (زیدی) قبول کر لیا۔ زیدی شیعوں کی یمن پر 15 ویں صدی سے دور جدید تک حکومت قائم رہی۔ دیکھئے: Moojan Momen, An Introduction to Shi`i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi`ism (Delhi: Oxford University Press, 1985), pp. 49-50.

2۔ خاندان کی یہ تاریخ، الا یہ کی کوئی دوسرا بھی اشارہ ملتا ہو، مولانا اولادِ رسول پر مبنی ہے۔ محمد میاں قادری: ''خاندان برکات'' (1927)۔

3۔ مذکورہ بیان بیلی کی تحریر پر مبنی ہے: Rulers, Townsmen and Bazars PP.189-93 and chapter-9

4۔ ایضاً۔

5۔ شاہ برکات اللہ کے نانا شاہ عبدالجلیل اپنی زندگی کے آخری تین سالوں کے دوران یہاں رہے۔ انھوں نے ایک خانقاہ، مسجد اور کنواں بنوایا اور اپنے اہل خانہ کے ساتھ 1647 میں اپنی وفات تک یہاں مقیم رہے۔ خاندان برکات، ص 5-4۔

6۔ ایضاً ص: 9-8۔

7۔ دیکھئے مثال کے طور پر ص: 18-15-9۔

8۔ ایضاً ص: 12 اور ن زیادہ تیقن کے ساتھ کہتے ہیں کہ شاہ برکات اللہ کا مزار شجاعت خان نگل زئی (جو شاید محمد خاں بنگش کے سرکاری اہل کار تھے) نے 1730 میں تعمیر کرایا تھا۔ William Irvine, The Bangash Nawabs of Farrukhabad - A Chronicle (1713-1857), Part II (1879), no. 2, p. 71 fn.

9۔ خاندان برکات ص: 16۔

10۔ 1750 میں مارہرہ شہر کو صفدر جنگ کی فوج نے (جس کی کمان ہندو فرنول رائے کے ذمے تھی) بعد میں خود

صفدر جنگ نے اس کی کمال سنبھال لی۔ احمد خان بنگش کے ساتھ لڑائی کے دوران تہ وبالا کر ڈالا۔ احمد خان کو اس لڑائی میں کچھ دنوں کے لیے فتح حاصل ہوگئی، لیکن ایک سال بعد صورت حال بالکل الٹ ہوگئی اور صفدر جنگ نے مراٹھوں کی مدد سے دوبارہ حملہ کر دیا۔ اگر چہ روہیلوں نے ایک متحدہ محاذ تشکیل دیا تھا لیکن احمد خان بنگش کی شکست ہوگئی۔ مغلوں کے ساتھ ایک معاہدے کے تحت جو بہر حال اس کے حق میں نہیں تھا، نصف مملکت پر اس کا قبضہ برقرار رہا۔

Irwine, the Bangash Nawabs of Farrukhabad-17-122

11۔ یہ ملاحظات مظفر عالم کی تحریر پر مبنی ہیں: Crisis of Empire, Chapter III.

12۔ Bayly, Rulers, Townsmen and Bazaars, p. 115.

13۔ Richard M. Eaton, Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India (Princeton: Princeton University' Press, 1978), p. P-218.14- Bayly, p. 119.

15۔ ''سرکار'' کے لفظی معنی حکومت یا آقا کے ہیں۔ یہ اصطلاح مادی و دنیاوی قوت و اقتدار پر دلالت کرتی ہے۔ تصوف کے حوالے سے اس طرح کی اصطلاحات کے مطالعے کے لیے دیکھئے: Simon Digby, "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India," in Marc Gaborieau (ed.), Islam and Society in South Asia (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986).

16۔ یہ ملاحظات مجموعی طور پر خاندان کی پوری تاریخ سے اخذ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھئے: ایضاً ص: 10,69-70,82 صفحہ 82 پر مصنف نے جو سرکار کلاں سے تعلق رکھتے ہیں، خصوصی طور پر ایسے بعض معتقدات سے خود کو بری کرنے کی کوشش کی ہے، سرکار خرد سے تعلق رکھنے والے افراد جن کے حامل ہیں۔

17۔ 'میاں' کا لفظ 'عزت واحترام کے طور پر بولا جاتا ہے۔ اس کے دیگر معنوں میں، جناب، شریف آدمی، آقا، شوہر، مالک وغیرہ شامل ہیں۔

John. T. Platts, a Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English (Oxford, Oxford University Press -1982 P.1103

ایک لڑکے کے عرفی یا پکار و نام کے طور پر اس کا بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ جو بعد ازاں (جیسا معاملہ یہاں نظر آتا ہے) اس کی شخصیت کی عکاسی کرنے والا لفظ بن جاتا ہے۔ اچھے میاں، ستھرے میاں اور سچے میاں کو اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

18۔ خاندان برکات ص: 19-18۔

19۔ تفضیلی ایسے سنی فرد کو کہتے ہیں جو (خلافت کے تعلق سے خلفائے ثلاثہ کے مقابلے میں) (حضرت) علی کی

افضلیت و استحقاق خلافت کا قائل ہو۔ جیسا کہ برکاتیہ خاندان کے شجرہ نسب کے ذیل میں بتایا گیا ہے، جامہ میاں کو "خاندان برکات" میں تفضیلیہ بتایا گیا ہے۔ تفضیلی حضرات کو بسا اوقات سنی اور بسا اوقات شیعہ سمجھا جاتا ہے۔

20۔ دوسرے لڑکوں کے برعکس جامہ میاں ستھرے میاں کی پہلی بیوی سے پیدا ہوئے۔ شاید اس خصوصیت نے بھی ان کو دوسرے بھائیوں سے علاحدہ کر دیا۔ خاندان کے یہ افراد "باغ پختہ" نامی قبرستان میں مدفون ہیں جسے جامہ میاں نے بنوایا تھا۔ "خاندان برکات ص: 9-25۔

21۔ ایضاً: 36-29۔

22۔ ایضاً ص: 1-30

23۔ انصار الاسلام کے تعلق سے مطالعے کے لیے دیکھیے باب 3 نیز کتاب کا ضمیمہ دیکھیے۔ جس میں محمد میاں کی سوانح شامل ہے۔ اس میں ان وجوہات سے بھی بحث کی گئی ہے جن کے تحت 1940 میں انھوں نے مسلم ریاست کی حیثیت سے پاکستان بنانے کی مخالفت کی۔

24۔ Katherine Pratt Ewing, "The Pir or Sufi Saint in Pakistani Islam," p. 29.

یہ نظریہ اس موضوع پر اہل سنت کے نظریے سے ہم آہنگ ہے، جیسا کہ آگے مزید اس کی وضاحت سامنے آئے گی۔

25۔ ایونگ ص: 80-179 نے لکھا ہے کہ لاہور سے قریب کے جن ملنگوں کا انھوں نے مطالعہ کیا ہے، ان میں دیوان خانہ کا استعمال عرس میں سجادہ نشیں کی طرف سے دوسرے سجادہ نشینوں کے استقبال کے لیے ہوتا تھا، یہ اصطلاح شاہی محل سے تعلق رکھتی ہے مثال کے طور پر دہلی لال قلعہ میں (جسے شاہ جہاں نے 17 ویں صدی میں بنوایا تھا۔) "دیوان عام" اور "دیوان خاص" کے نام سے دو عمارتیں موجود ہیں۔

26۔ مثلاً دیکھیے: خاندان برکات ص: 72،65-59-40 اور 76۔ مولانا احمد رضا خاں کے پوتے مولانا تحسین رضا خان نے مجھے بتایا کہ ایک غیر سید خاندان اپنی لڑکی کو سید دے سکتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہو سکتا۔ انٹرویو۔ 18/ اپریل 1987ء، بریلی۔ نشریات کی اصطلاح میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ اپنے سے مساوی ذات (کفو) سے شادی کرنے کے سماجی نظام کے اندر یا اپنے سے اعلیٰ ذات سے شادی کرنے کا معاملہ ہے۔

27۔ ان کا ترجمہ ہے: محمد (ص) کے خاندان کا فرد، پیغمبر محمد (ص) کے لڑکے اور "حسین کا خاندان"

28۔ Ewing, p. 30.

29۔ خاندان برکات ص: 11-10۔

30۔ ایضاً ص: 11 یہاں ذکر کردہ تمام صوفیہ چشتی سلسلے سے تعلق رکھتے ہیں۔

31۔ Richard M. Eaton, "Court of Man, Court of God: Local Perceptions of

the Shrine of Baba Farid, Pakpattan, Punjab", Contributions to Asian Studies, 17 (1982), 57

رچرڈ عمامہ کی علامتیت پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں: ایک علامت، عمامہ یا دستار اپنی اہمیت و فوقیت میں دوسروں سے بڑھا ہوا ہے۔ اگر چہ اس کا تعلق صوفیانہ روایت سے ہے، تاہم عوام الناس اور شاہی گھرانوں میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔ عمامہ یا دستار مذہبی اعتباریت اور پیر یا شیخ کی برکت کے حصول کا بھی ذریعہ ہوتا ہے۔

32- خاندان برکات ص: 11

33- اس قسم کے آثار و تبرکات اور ہندوستان میں ان کی تقدیس و تعظیم کے لیے دیکھئے: Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 2, tr. and ed. S. M. Stern (Chicago: Aldine, 1971), pp. 327-32.

34- Constance E. Padwick, Muslim Devotions: a Study of Prayer-Manuals in Common Use (London: S.P.C.K., 1961), p.25. Khandan-e Barakat, p.30.

35- اس طرح وہ تاریخیں جن میں شاہ آل رسول نے نوری میاں کو مخصوص ادعیہ واذکار کی اجازت دی، انھیں الگ سے نوری میاں کی سوانح پر مشتمل ایک کتاب میں ریکارڈ کیا گیا ہے۔ دیکھئے: مولوی غلام شبیر قادری نوری بدایونی: تذکرہ نوری (لائل پور 1968) ص: 59۔

36- ایضاً، ص: 60

37- برطانوی عہد میں اس مسئلے کو لے کر متعدد مرتبہ مقدمات قائم کیے گئے کہ سجادہ نشینی کا اصل حقدار کون ہے؟ دیکھئے مثلاً Eaton, "Court of Man, Court of God," for an example from the shrine of Baba Farid, of Pakpattan.

38- یہ تفاصیل خاندان برکات پر مبنی ہیں، ص: 85-84

39- اس تحریک کا سلسلہ شاہ ولی اللہ تک پہنچتا ہے: مٹکاف: اسلامک ریوائیول۔ دارالعلوم دیوبند کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے اس کتاب کا باب سوم اور دیوبند تحریک پر اہل سنت کے نقطۂ نظر کے لیے باب ہشتم۔

40- Metcalf, pp. 161-62, 181-82.

41- یہ کتاب 1886 سے پاکستان کے اہل سنت وجماعت کی طرف سے شرح و تجزیے کے ساتھ شائع ہوتی رہی ہے۔ اصلاً صرف بارہ صفحات پر مشتمل یہ رسالہ اب 367 صفحات پر مشتمل ایک مکمل کتاب ہے۔

42- دوسرے موضوعات یہ تھے: میلاد النبی، فاتحہ، ندائے غیر اللہ، ظہر کی جماعت ثانیہ، امکان نظیر اور امکان

کذب۔ ابتدائی پانچ امور کا تعلق عمل سے جبکہ آخری امر کا تعلق علم سے ہے۔

43۔ ایصال ثواب جس کے تحت اپنے نیک عمل کا ثواب مردوں کو پہنچایا جاتا ہے۔

44۔ شاہ امداد اللہ مہاجر مکی: "فیصلہ ہفت مسئلہ" مع شرح خلیل خاں برکاتی (لاہور، فرید بک ڈپو اسٹال 1406/1986) ص:170۔

45۔ ایضاً، ص:174۔ یہ جواب دیوبندیوں کے عرس کے انعقاد پر اعتراض کے جواب میں دیا گیا۔ دیکھیے مثکاف: اسلامک ریوائیول ص:149,151,157 وغیرہ۔

46۔ سماع پر مولانا احمد رضا خاں کے نظریات کے مطالعے کے لیے دیکھیے: آگے کے صفحات۔

47۔ فیصلہ ہفت مسئلہ ص:184,192,194۔

48۔ تذکرہ نوری، ص:3-102 حاجی امداد اللہ خود عرس کو صحیح سمجھتے تھے۔ نیز میلاد النبی اور اس قبیل کی دیگر چیزوں کو بھی جو مخصوص لوگوں کے لیے تھیں۔ مثکاف (ص:151) لکھتی ہیں: حاجی امداد اللہ نے مکہ میں ایک بڑی مجلس مولود میں شرکت کی۔ اگرچہ وہ مولانا رشید احمد گنگوہی کے حجاز میں یا اپنے وطن میں ایسی مجلس میں شرکت سے انکار کو صحیح جانتے تھے... ہر کسی کو یہ احساس تھا کہ وہ اس عمل کے بارے میں صحیح نقطۂ نظر رکھتے ہیں، تاہم وہ عوامی سطح پر اس کی مخالفت کرتے تھے۔

49۔ نوری میاں شاہ آل رسول کی اور محمد میاں شاہ آل رسول کے چھوٹے بھائی شاہ اولاد رسول کی اولاد میں سے تھے۔

50۔ ان اخبار کے پس منظر کو جاننے کے لیے باب سوم ملاحظہ کریں۔ میں نے دبدبۂ سکندری کے 1909 تا 1921 کے شماروں سے مراجعت کی ہے۔

51۔ غالباً برکاتیہ خاندان کے دیگر بزرگوں خصوصاً شاہ برکات اللہؒ کے اعراس بھی منائے جاتے تھے اگرچہ "دبدبہ" میں اس کا ذکر نہیں ملتا۔ تاہم مولانا ظفر الدین بہاری نے ایسے بہت سے واقعات کا تذکرہ کیا ہے جو مولانا احمد رضا خاںؒ کے ساتھ شاہ برکات اللہؒ کے عرس میں شرکت کے لیے مارہرہ کے سفر کے دوران پیش آئے۔ حیات اعلیٰ حضرت: 39,40,131۔

52۔ دیکھیے: Khandan-e Barakat, p. 31.

53۔ See, e.g., Dabdaba-e Sikandari, 45: 27 (July 26, 1909), 6-7; 48: 24 (June 3, 1912), 7; 48: 25 (June 10, 1912), 3.

54۔ دیکھیے: ایف آر بہل (Buhl): خاتمہ: E12 112-13 ایونگ (The Pir of sufi saint p.142) نے ایک جذبات عقیدت سے پُر ختم قرآن کی تقریب کا ذکر کیا ہے، جو عبدالقادر جیلانیؒ کے ایصال ثواب کے لیے کیا گیا تھا۔ شاہ عبدالقادر جیلانی لاہور کے ملنگوں کے درمیان تمام سلاسل تصوف کے نقیب اور روح رواں تصور کیے جاتے ہیں۔ عرس نوری کے برعکس اس ختم قرآنی کی مجلس میں عورتیں بھی شریک تھیں۔

55- افسوس کی بات ہے کہ مجھے قل کی تقریب کی نوعیت کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ البتہ لیاقت حسین معینی نے اپنے ایک مقالے میں جو خواجہ اجمیری کے عرس سے تعلق رکھتا ہے، یہ وضاحت کی ہے کہ قل کی تقریب الگ سے کوئی باضابطہ تقریب نہیں ہے بلکہ وہ عرس کے آخری دن کی تقریبات کا ایک حصہ ہے۔

56- Dabdaba-e Sikandari, 48:25 (June 10, 1912), 3.

57- Frederick M. Denny, "Islamic Ritual: Perspectives and Theories", p. 76, in Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson, 1985). See also William A. Graham, "Qur'an as Spoken Word: An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture," in the same volume, for a discussion of Qur'an recitation, or qira'a. A fuller discussion of the orality of scripture may be found in William A. Graham, Beyond the Written Word.

58- یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ قوالی اور سماع کی محافل کا انعقاد ایک سال عرس کی تقریبات سے ہٹ کر کیا گیا تھا۔ دیکھیے: دبدبہ سکندری 51:29 (7/جون 1915)

59- Ibid., 57:29 (December 1, 1921), 4.

60- Ibid., 51:29 (June 7, 1915), 6.

61- ایضاً، 57:29 (4/اپریل 1921) جیسا کہ کہا جا سکتا ہے، ایک عرس کی تقریب میں کافی بڑی رقم صرف ہوتی ہے۔ مجھے کسی عرس کے اخراجات کا صحیح اندازہ نہیں ہے۔ نہ ہی اس موقع پر حاصل ہونے والے نذر و نیاز کا۔

62- See, e.g., ibid., 50:29 (June 15, 1914), 18.

63- Ibid., 51:29 (June 7, 1915), 6-7.

64- Victor Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974).

65- میں بذات خود اس کی تصدیق کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوں۔ میں اکتوبر 1987 میں بریلی میں مولانا احمد رضا خاںؒ کے عرس میں شریک ہوئی تھی میں نے دیکھا کہ وہاں عورتیں چار دیواری کی دوسری طرف سے صرف دیکھ سکتی تھیں۔ میرے لیے خود عرس کی تقریبات کو دیکھنا ممکن نہیں تھا اور اس کا کوئی تعلق میرے غیر مسلم ہونے سے نہیں تھا۔ عورتوں کو مزار کے پاس حاضر ہونا منع تھا۔ (ممکن ہے کہ دیگر ایام میں اس بارے میں اتنی سختی نہ کی جاتی ہو)

66- See, for example, Mrs. Meer Hassan Ali, Observations on the Mussulmauns of India: Descriptive of their Manners, Customs,

Habits, and Religious Opinions. Made during a Twelve Years' Residence in their Immediate Society (London, 1832), reprinted by Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1973, vol. 2, p. 321.

67- ملفوظات: 2/ 107

68- مولانا احمد رضا خاں: اہلاک الوہابیہ علی توہین قبور المسلمین (بریلی حسنی پریس 5-1904/ 1322)

69- انبیا کے اجسام وفات کے بعد خراب ہونے سے محفوظ رہتے ہیں۔ اس تعلق سے ایک حدیث سنن ابوداؤد میں پائی جاتی ہے۔

70- اہلاک الوہابیہ، ص: 18

71- Malfuzat, vol. 2, pp. 73-74. Also see vol. 3, pp. 29-30.

72- مسئلہ شفاعت سے متعلق تفصیلی بحث آئندہ باب میں مولانا احمد رضا خاں کی زندگی کے سیاق وسباق میں آئے گی۔

73- Turner, "Pilgrimages as Social Processes," p. 197.

74- مختلف پرگنوں سے مل کر ایک ضلع بنتا تھا۔

75- Elizabeth Whitcombe, Agrarian Conditions in Northern India: the United Province under British Rule, 1860-1900 (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 72.

76- See, e.g. Khandan-e Barakat, pp. 9, 15, 18.

77- یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ ان کی آمدنی دوسری صوفیانہ سرگرمیوں کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔ زائرین بھی نذور وتحائف پیش کرتے ہیں۔

78- It must be remembered that they also had an income (the size of which is unknown) from their sufi activities, for pilgrims, petitioners, and well-wishers always brought gifts, or nazar, which varied in accordance with individual means.

79- S. Jamaluddin, "Religiopolitical Ideas of a Twentieth Century Muslim Theologian - an Introduction", in Marxist Miscellany, Quarterly Journal, 7 (March 1977), (People's Publishing House, New Delhi), 17. میں سمجھتی ہوں کہ بیلی نے یہ بات 18 ویں صدی اور شاید 19 ویں صدی کے اکثر حصے کے تعلق سے کہی ہے۔ بیسویں صدی کے اوائل سے متعلق اس نے یہ بات نہیں کہی ہے جبکہ ہندو مسلم تعلقات میں بتدریج بہت

زیادہ انحطاط آ گیا تھا۔

80۔ تذکرہ نوری، ص: 59-60۔

81۔ Tazkira-e Nuri, pp. 59-60.

82۔ Ewing, p. 108.

83۔ Ibid., pp. 109-10.

84۔ Ibid., pp. 87-88; Metcalf, Islamic Revival, p. 165.

85۔ تذکرہ نوری، ص: 91۔

86۔ ایضاً تعارف، ص: 4-5

87۔ ایضاً، ص: 72 مولانا احمد رضا خاں شاہ عبدالقادر کی رائے کا بہت زیادہ احترام کرتے تھے۔ ندوۃ کے خلاف محاذ آرائی میں ان دونوں نے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کیا۔

88۔ خاندان برکات، ص: 3-25,28-9,81، تذکرہ نوری، ص: 5-24۔

89۔ تذکرہ نوری، ص: 9-25۔

90۔ ایضاً، ص: 30-46۔

91۔ ایضاً، ص: 49۔

92۔ Delivered as The Stenton Lecture 1976, University of Reading, 1977, p. 12.

93۔ See, e.g., Sandria Freitag, Collective Action and Community, pp. 57-58

94۔ انعام، مدد معاش اور وقف کے لیے دیکھئے: See Gregory C. Kozlowski, Muslim Endowments and Society in British India (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 132

95۔ Brown, op. cit., p. 12.

96۔ محمد میاں کے مطابق، یہ آثار و تبرکات شاہ برکات اللہ، ان کے پوتے شاہ حمزہ کے سب سے بڑے بیٹے اچھے میاں کے دور میں خاندان کی ملکیت میں آئے۔

97۔ دبدبہ سکندری: 26:51 (17/مئی 1915) 5-6۔

98۔ ایضاً: 29-51 (7/جون 1915) 3-4۔

باب پنجم

مذہبی اقتدار اعلی کی شخصی تخصیص

سادات برکاتیہ کے سماجی وثقافتی ماحول اور پس منظر کا جائزہ لینے اور اس سے متعلق ضروری معلومات حاصل کرنے کے بعد اب ہم مولانا احمد رضا خاں کی اس دنیا کی طرف لوٹتے ہیں، جس کا رخ انھوں نے کیا تھا۔ مارہرہ، بدایوں اور شمالی ہند کے دوسرے قصبات کے علما سے تعلقات کی بنا پر سماجی، اقتصادی اور مذہبی عمل کے حوالے سے دین دار اور تعلیم یافتہ مسلمانوں سے ان کا ربط قائم ہوا۔ اور ان کے ذریعہ ایک عالم کی حیثیت سے 19 ویں صدی کے برطانوی ہندوستان کی غیر مسلم دنیا سے بھی ان کا سابقہ پڑا۔ اس باب میں میں مولانا احمد رضا خاں کے مذہبی اقتدار اعلی کا میں تین حیثیت سے جائزہ لینے کی کوشش کروں گی: 1۔ مولانا احمد رضا خاں کی اپنے شیخ و پیر کے تئیں انتہائی عقیدت و وفاداری اور پیر یا شیخ کا اپنے مریدوں کے ساتھ تعلق یا ان پر اس کو حاصل اختیار۔ 2۔ شیخ عبدالقادر جیلانی سے ان کی والہانہ عقیدت و دلی وابستگی، جن کے سلسلہ تصوف (قادریہ) سے وہ دوسرے سلاسل کے مقابلے میں زیادہ گہرائی کے ساتھ وابستہ تھے۔ 3۔ ان کی زندگی میں پیغمبر اسلام کی خصوصی اہمیت۔

ایک مومن کی حیثیت سے نیز ایک اچھے مسلمان ہونے کا جو تصور مولانا کے ذہن میں تھا، اس لحاظ سے تین طرح کی شخصیات [1] سے ذہنی وابستگی کا عمل اور دلی عقیدت مولانا کی نگاہ میں مرکزی اہمیت رکھتی تھی۔ یہ تین شخصیات پیر، شیخ اور پیغمبر محمد کی ہے۔ ان کی زندگی میں یہ تینوں قسم کی شخصیات نمایاں طور پر ایک ہی سلسلے کی کڑی تھیں۔ ان کی تحریروں سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر کوئی دوسرے کے لیے راستہ اور رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ مذہبی اقتدار اعلی کا نقطۂ عروج یا منتہا پیغمبر اسلام کی ذات ہے۔

اس باب میں میں بنیادی ماخذ کے طور پر مولانا کے ملفوظات کو استعمال کروں گی۔ ملفوظات کے اس مجموعے کو مولانا کے لڑکے مولانا مصطفی رضا خاں نے مرتب کیا ہے۔ اس حوالے سے مولانا کا شعری دیوان: حدائق بخشش بھی اہمیت کا حامل ہے۔ مولانا کی پیغمبر اسلام کی شان میں کہی گئی نعتوں میں

سادگی و پُرکاری پائی جاتی ہے جن سے مولانا احمد رضا خاں کی مومنانہ حیثیت پر اضافی روشنی پڑتی ہے۔ انہی موضوعات پر ان کے فتاویٰ بھی ہیں۔ یہ صنف ان کے نزدیک نمایاں مقام رکھتی ہے۔ میں ان سطور میں بعض فتاویٰ کا بھی حوالہ دوں گی، تاہم ان کا تفصیلی مطالعہ اگلے باب سے شروع ہوگا۔

پیرومرشد مولانا احمد رضا خاں کی زندگی میں:

جیسا کہ ماسبق میں بیان کیا جا چکا ہے، مولانا احمد رضا خاں نے 1877 ئمیں شاہ آل رسول ،مارہرہ سے بیعت کی۔ ان کی بیعت کے صرف دو سالوں کے بعد شاہ آل رسول کا انتقال ہو گیا۔ مولانا کی تقریروں اور تحریروں میں ان کے پیرومرشد سے متعلق بہت زیادہ مواد نہیں ملتا، جس کی وجہ بہرحال قابل فہم ہے۔ شاہ آل رسول سے بیعت کے وقت مولانا کی عمر صرف 21 سال تھی، جب کہ شاہ آل رسول اپنی عمر کی آٹھویں دہائی میں تھے۔ ایسا بھی نہیں لگتا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کو اپنے مرشد سے رشد وہدایت حاصل کرنے کا زیادہ وقت میسر آیا ہو۔ ان کی سوانح حیات ''سیرت اعلیٰ حضرت'' میں مرقوم ہے کہ وہ شاہ آل رسول سے مرید ہونے کے لیے ذہنی طور پر تیار تھے۔ انھوں نے ان سے ملاقات کی (اور بیعت سے شرفیاب ہوگئے)۔ انھیں شاہ آل رسول کے اصول اور ان کی خانقاہ کی روایت کے مطابق، بیعت سے پہلے چلہ نہیں کرنا پڑا۔[2] مرشد و مرید کے درمیان گہرا شخصی تعلق پایا نہیں جاتا ہے۔ اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ نہ مولانا کے ملفوظات میں نہ ہی سوانح میں اور نہ ہی ان کے خوابوں کے ضمن میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ حالانکہ والد، دادا اور پیغمبر محمد کو خواب میں دیکھنے کا ضرور ذکر ملتا ہے۔[3]

شاہ آل رسول کے جانشیں اور پوتے نوری میاں کی ہدایت و تلقین اور مشورے انھیں حاصل ہوتے رہتے تھے۔ نوری میاں ان سے 15 سال بڑے تھے۔ اس بات کا ذکر ملتا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں اپنے پیرومرشد کے جانشیں ہونے کی حیثیت سے نوری میاں کا احترام کرتے تھے اور ان سے شخصی سطح پر گہرا تعلق رکھتے تھے۔

اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ مولانا کی شاہ آل رسول کے ساتھ گہری وابستگی نہیں تھی، تاہم اس میں شک نہیں کہ اُن کی شخصیت مولانا کی زندگی میں خصوصی اور اہم مقام رکھتی ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ مولانا احمد رضا 1905 یا 1906 سے 1921 تک پابندی کے ساتھ بریلی میں خود اپنے گھر پر شاہ آل رسول کا عرس منعقد کرتے تھے۔ ہر سال تین دنوں (16-18 ذی الحجہ) تک ختم قرآن، نعت خوانی اور وعظ و تقریر کی مجالس منعقد ہوتی تھیں۔ اس موقع کی سب سے اہم اور لوگوں

کے لیے قابلِ کشش چیز مولانا احمد رضا خاں کی تقریر ہوتی تھی۔ (4) مولانا انتہائی فصاحت اور شدت احساس و تاثر کے ساتھ قرآن کی کسی آیت یا پیغمبر محمدؐ کی سیرت یا شیخ عبدالقادر جیلانی کی شخصیت پر وعظ فرماتے تھے۔ بلاشبہ وہ ایک بڑے خطیب تھے چناں چہ تذکرے میں یہ بات ملتی ہے کہ ان کی تقریر وخطابت کو سن کر لوگ جھوم اٹھتے تھے اور ان پر وجد طاری ہو جاتا تھا۔ ایک صاحب لکھتے ہیں:

> ''ان کے وعظ سے ہر کوئی بالکلیہ مسحور تھا۔ بعض اوقات وہ آپ کو ہنساتے ہیں اور بعض اوقات رلاتے ہیں، جبکہ بعض اوقات ان کی بات سن کر آپ کا دل مضطرب ہو اٹھتا ہے''۔

وہ مزید اس پر ان لفظوں میں روشنی ڈالتے ہیں:

> ''اگر آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقیقی اوصاف وخصائل سننا چاہتے ہیں تو آپ کو اعلیٰ حضرت کی زبان سے اسے سننا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انھیں جو خصوصیات ودیعت ہوئی تھیں، ان سے واضح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ موجودہ صدی کے مجدد تھے... ایسے وقت میں جب کہ (اہل سنت کے درمیان) ٹوٹ پھوٹ کی کیفیت پیدا ہو رہی ہے، اعلیٰ حضرت شخصیت ایک ڈھال کی حیثیت رکھتی ہے''۔ (5) (مفہوم)

دوسرے لوگوں نے بھی مولانا کی فصاحت اور زورِ لسان وبیان کا ذکر کیا ہے۔ اور مولانا کی اس صفت پر روشنی ڈالی ہے کہ کس طرح ان کی تقریر سننے کو لوگوں کی بھیڑ امڈ پڑتی تھی۔ (6)

اگرچہ شاہ آل رسول کا انتقال مولانا احمد رضا خاں کے ساتھ بیعت کے کچھ دنوں بعد ہی ہو گیا تھا، تاہم مولانا ایسا نہیں سمجھتے تھے کہ برکاتیہ خاندان کے ساتھ ان کا تعلق ختم ہو گیا ہو۔ بلکہ ایسا لگتا ہے کہ شاہ آل رسول کے آبا واجداد کے تئیں ان کی عقیدت واحترام اور نوری میاں کے ساتھ ان کی وابستگی علیٰ حالہ جاری وساری ہوا اور اس کا سرا بنیادی طور پر شاہ آل رسول سے اوپر اٹھ کر اس سلسلۂ زریں سے ملتا ہو جو شاہ صاحب کے روحانی اقتدار کا اصل سرچشمہ ہے۔ آخری تجزیے میں اس اقتدار واستناد کی وجہ اس افراد خاندان کا پیغمبر محمدؐ کے خاندان سے ہونا ہے۔ اس کی شہادت خاندان کے پاس موجود شجرے سے ملتی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اپنی ایک نظم میں جو ان کے دیوان میں شامل ہے، اپنے شجرہ طریقت پر روشنی ڈالی ہے، جو (پیغمبر اسلام)، حضرت علی حضرت حسینؓ اور شاہ عبدالقادر جیلانی کے واسطوں سے ان کے مرشد شاہ آل رسول تک پہنچتا ہے۔ (7)

مولانا احمد رضا خاں اپنے مجموعۂ ملفوظات میں ایک واقعے کے ذریعے اس بات کو واضح

کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کس طرح ایک مرید کا تعلق واسطہ در واسطہ اگلے پیروں اور شیوخ تک پہنچتا ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ ایک فقیر نے ایک دکاندار کے سامنے دست سوال دراز کیا۔ دکاندار نے کچھ بھی دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر فقیر اس کے سامنے چیخنے چلانے لگا اور یہ دھمکی دینے لگا کہ وہ اس کی دکان کو الٹ پلٹ دے گا۔ شور شرابے کو سن کر وہاں لوگوں کی بھیڑ امڈ آئی۔ بھیڑ میں ایک عارف موجود تھا۔ اس نے دکاندار سے درخواست کی کہ وہ فقیر کا مطالبہ پورا کر دے اس نے وہاں جمع لوگوں سے کہا:

''میں نے اس کے باطن پر نظر ڈالی کہ کچھ بھی ہے، معلوم ہوا بالکل خالی ہے۔ پھر اس کے شیخ کو دیکھا اسے بھی خالی پایا۔ اس کے شیخ کے شیخ کو دیکھا۔ انہیں اہل اللہ سے پایا اور دیکھا کہ وہ منتظر کھڑے ہیں کہ کب اس کی زبان سے نکلے اور میں دکان الٹ دوں۔ تو بات کیا تھی کہ شیخ کا دامن قوت سے پکڑے ہوئے تھا''۔ (8)

اس کہانی سے برملا طور پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ کس طرح پیران و مشائخ اپنے مریدوں اور شاگردوں پر نگاہ رکھتے ہیں۔ مولانا احمد رضا یہ اعتقاد نہیں رکھتے تھے کہ مرشد کی وفات پر مرید کا تعلق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ (9)

ایک بار مولانا احمد رضا خاں سے یہ سوال کیا گیا کہ سرچشمہ ہدایت قرآن و سنت کی موجودگی کے باوجود آخر پیر و مرشد کی ضرورت ہی کیا ہے؟ (10) یہ سوال اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں پیری و مریدی کی روایت کی (شرعی) حیثیت پر سوالیہ نشان قائم کیا گیا ہے، مولانا نے جواب دیا کہ قرآن و حدیث، شریعت، طریقت اور حقیقت تینوں پر مشتمل ہیں اور ان میں شریعت سب سے اہم ہے۔ بہر حال شریعت کا علم علما و مجتہدین کے ذریعہ ان کی دوسری نسلوں تک پہنچتا رہا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو عوام الناس کے لیے صحیح و غلط میں امتیاز کرنا ممکن نہیں رہتا۔ یہی حال روحانی علوم و معارف کا ہے، جنھیں بغیر کسی مرشد کی مدد کے قرآن و سنت سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ خود اپنے طور پر ایسی کوشش کرنا تاریک راستے پر قدم آگے بڑھانا ہے۔ اس بات کا شدید اندیشہ ہے کہ ایسے شخص کو شیطان راہ سے بے راہ کر دے۔ (11) کوئی شخص علم برائے علم کے حصول کے طور پر اس میں مشغول نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد بالکل الگ ہے (اور وہ خدا تک رسائی ہے) اور بغیر پیر و مرشد کے کوئی خدا تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ قرآن وسیلہ اختیار کرنے کی ہدایت کرتا ہے اور یہ وسیلہ پیغمبر محمد کی ذات ہے۔ اور پیغمبر تک پہنچنے کا وسیلہ مشائخ ہیں۔ یہ بالکل لغو بات ہے کہ کوئی شخص بغیر وسیلے کے خدا تک رسائی حاصل کر سکتا ہے جہاں تک

پیغمبر محمدؐ تک رسائی کی بات ہے تو یہ بغیر کسی وسیلے کے مشکل ہے۔ (البتہ ناممکن نہیں ہے) مولانا مزید فرماتے ہیں کہ حدیث سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ خدا تک پہنچنے کے لیے وسیلوں کی ضرورت ہے جس کی شروعات پیغمبر محمدؐ کی ذات سے ہوتی ہے وہ خود اللہ کا وسیلہ اختیار کرتے (یا اللہ سے تعلق قائم کرتے ہیں)۔ دوسری سطح پر مشائخ اور اولیا تمام احوال و واقعات میں جن میں قبر کے حالات بھی شامل ہیں، اپنے مریدوں کی طرف سے پیغمبر محمدؐ کا وسیلہ اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے یہ بات انتہائی حماقت آمیز ہوگی کہ ایک شخص ضرورت کے وقت حصول مدد کے لیے کسی پیر کے دامن سے خود کو وابستہ نہ کرے۔ (12)

اخیر میں مولانا کہتے ہیں کہ پیغمبر کے ساتھ اتحاد کا معاملہ حصول برکت کا معاملہ ہے اور یہ بھی اپنے آپ میں کوئی چھوٹی چیز نہیں ہے۔ مشائخ کا پورا سلسلہ زریں اسی طرح فیوض و برکات کا ذریعہ ہے۔ اس تناظر میں شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کے سلسلے سے وابستگی دوسرے سلاسل کے مقابل میں زیادہ اہم ہے کیوں کہ انھوں نے ہر طرح کی صورت حال میں اپنے مریدوں کی بہتری چاہی۔

مولانا احمد رضا خاں کے ملفوظات میں مرشد و مرید کے درمیان تعلقات پر مزید گفتگو ملتی ہے۔ نیز ان شرائط کو بھی ان میں ممنوع بتایا گیا ہے، ایک مرشد کے انتخاب کے لیے جن کا لحاظ ضروری ہے۔ انھوں نے اس بات کی بھی تائید کی ہے کہ متلاشیان حق کی نیت صحیح ہونی چاہیے ان کے اندر اس کی تڑپ ہونی چاہیے۔ بصورت دیگر اسے کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح پیر و مرشد کا مرید کے لیے رہنما بننا اور سرچشمہ فیض ہونا ایک حد تک اس بات پر منحصر ہے کہ مرید کی نیت صحیح ہو اور وہ اپنے مرشد میں کامل یقین رکھتا ہو۔ مرید و شیخ کے درمیان تعلق نہ تو ختم ہونے والی چیز ہے اور نہ ہی کوئی دوسری چیز اس کی جگہ لے سکتی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے ایک واقعے کی روشنی میں اس حوالے سے اپنے موقف کی وضاحت اس طرح کی ہے:

"بیعت اسے کہتے ہیں کہ حضرت یحیٰ منیری کے ایک مرید دریا میں ڈوب رہے تھے۔ حضرت خضر علیہ السلام ظاہر ہوئے اور فرمایا اپنا ہاتھ مجھے دے کہ تجھے نکال لوں۔ اُن مرید نے عرض کی یہ ہاتھ حضرت یحیٰ منیری کے ہاتھ میں دے چکا ہوں اب دوسرے کو نہ دوں گا۔ حضرت خضر علیہ السلام غائب ہوگئے اور حضرت یحیٰ منیری ظاہر ہوئے اور اُن کو نکال لیا"۔ (13)

ایک جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ کعبہ جسم کا قبلہ ہے اور پیر اور شیخ روح کا قبلہ ہے۔ (14)

ایک مرید کے شیخ سے قربت کی انتہا یہ ہوتی ہے کہ وہ شیخ کی ذات ہی میں خود کو فنا (فنا فی الشیخ) کر دیتا ہے اس صورت میں کوئی بھی چیز، کوئی بھی صورت حال اس کو اپنے شیخ سے جدا نہیں کر پاتی۔ ہر وقت ایسے مرید کو اپنے شیخ کی رشد و ہدایت حاصل ہوتی رہتی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اپنے پیر ذکاروں کو اس تعلق سے یہ واقعہ سنایا:

> حافظ الحدیث سیدی احمد سجلماسی کہیں تشریف لے جاتے تھے۔ راہ میں اتفاقاً آپ کی نظر ایک نہایت حسینہ عورت پر پڑ گئی۔ یہ نظر اول تھی بلا قصد تھی دوبارہ پھر آپ کی نظر اٹھ گئی۔ اب دیکھا کہ پہلو میں حضرت سیدی غوث الوقت عبدالعزیز دباغ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کے تشریف فرما ہیں۔ (15)

اس طرح مولانا اپنے متبعین کو شیخ کے انتخاب میں احتیاط و ہوشیاری کی تلقین کرتے ہیں۔ شیخ کو ان چار اوصاف کا حامل ہونا چاہیے۔ وہ سنی اور صحیح العقیدہ ہو۔ وہ عالم ہو۔ وہ شریعت کا ایسا واقف کار ہو کہ وہ اپنے مسائل کو بغیر کسی دوسرے کی مدد کے شریعت کی روشنی میں حل کر سکے۔ تیسرے یہ کہ اس کا سلسلہ پیغمبر اسلام تک اس طرح محفوظیت کے ساتھ پہنچتا ہو کہ درمیان کی کوئی کڑی غائب نہ ہو۔ چوتھے یہ کہ اس کی زندگی لوگوں کے لیے نمونہ ہو۔ سرکشی اور شرارت اس کے مزاج میں نہ ہو۔ (16) مولانا احمد رضا خاں کی تحریروں میں، جیسا کہ یہاں نظر آتا ہے، اتباع شریعت پر زور ہے اور جیسا کہ میں سابق سطور میں بتا چکی ہوں کہ مارہرہ کے شیوخ و صوفیہ اس صفت کے حامل تھے۔ اپنے ملفوظات میں انھوں نے ایسے جاہل صوفیہ کے متعدد واقعات لکھتے ہیں جو فقہ کی مطلق واقفیت نہیں رکھتے تھے اور جنھوں نے شیطان کو خدا سمجھ لیا تھا:

> ''ایک صاحب اولیائے کرام میں سے تھے۔ قدسنا اللہ تعالیٰ باسرارہم۔ انھوں نے ایک صاحب ریاضت و مجاہدہ کا شہرہ سنا۔ اُن کے بڑے بڑے دعاوی سننے میں آئے۔ ان کو بلایا اور فرمایا یہ کیا دعوے ہیں جو میں نے سنے۔ عرض کی مجھے دیدار الٰہی روز ہوتا ہے۔ ان آنکھوں سے سمندر پر خدا کا عرش بچھتا ہے اور اس پر خدا جلوہ فرما ہوتا ہے۔ اب اگر ان کو علم ہوتا تو پہلے ہی سمجھ لیتے کہ دیدار الٰہی دنیا میں بحالت بیداری ان آنکھوں سے محال ہے۔ سوائے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے، اور حضور کو بھی فوق السموات والعرش دیدار ہوا۔ دنیا

نام ہے سماوات وارض کا۔ خیر ان بزرگ نے ایک عالم صاحب کو بلایا۔ ان سے فرمایا کہ وہ حدیث پڑھو جس میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ شیطان اپنا تخت سمندر پر بچھاتا ہے۔ انھوں نے عرض کی بیشک سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ان ابلیس یضع عرشہ علی البحر شیطان اپنا تخت سمندر پر بچھاتا ہے"۔ انھوں نے جب یہ سنا تو سمجھے کہ اب تک میں شیطان کو خدا سمجھتا رہا۔ اسی کی عبادت کرتا رہا۔ اسی کو سجدے کرتا رہا۔ کپڑے پھاڑے اور جنگل کو چلے گئے پھر ان کا پتہ نہ چلا"۔ (17)

مولانا احمد رضا خاں: ایک شیخ طریقت کی حیثیت سے:

مولانا احمد رضا خاں اگر چہ بنیادی طور پر ایک عالم اور مفتی تھے لیکن اسی کے ساتھ وہ بعض لوگوں کے مرشد اور شیخ طریقت بھی تھے۔ (18) انھوں نے سلسلۂ رضویہ کی بنیاد رکھی۔ (19) نومبر 1915 میں اپنے بڑے بیٹے مولانا حامد رضا خاں کو اپنا جانشیں منتخب کیا۔ اس کی تقریب اسی سال شاہ آل رسول کی عرس کی تقریبات کے آخری دن ہوئی۔ (20) مولانا احمد رضا خاں نے شاہ آل رسول سے حاصل کردہ خرقہ اور عمامہ انھیں پہنایا اور اس کے بعد عربی اور اردو میں اس کی سند پڑھ کر سنائی۔ 1921 میں ان کے انتقال کے بعد ان کے تلامذہ ومسترشدین ان کے جانشیں کی حیثیت سے مولانا حامد رضا خاں کی طرف متوجہ ہو گئے۔ (21)

مولانا احمد رضا خاںؒ کے خلفا کا حلقہ ان کے مریدوں کی بہ نسبت بڑا تھا (کذا)۔ ان خلفا میں مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور دیدار علی الوری 1920 کی دہائی میں اہل سنت وجماعت کے اہم زعما میں شامل تھے۔ (22) ان میں سے بہت سے افراد شمالی ہندوستان سے تعلق رکھتے تھے (اور مرکزی ہندوستان سے بھی، جس کی مثال مولانا برہان الحق جبل پوری کی شخصیت ہے، جو مولاناؒ کے مرید تھے) جو اپنی تعلیم کے اختتام پر مولانا کی علمی شہرت اور ان کے خصوصی دینی نقطۂ نظر کی بنا پر ان سے قریب ہو گئے تھے۔ ان لوگوں کا خلیفہ ہونا اس معنی میں نہیں تھا کہ ان کا مولانا کے ساتھ پیری ومریدی کا تعلق تھا۔ یہ ایک ڈھیلی ڈھالی اصطلاح تھی جو ایک اعزاز کے ہم معنی تھی۔ مولانا احمد رضا خاں ایسے لوگوں کو نوازا کرتے تھے۔ خلافت عطا کرنے کا عمل ایک انفرادی اور عوامی عمل تھا۔ وقتاً فوقتاً جسے انجام دیا جاتا رہتا تھا۔ چناں چہ جنوری 1910 میں دبدبۂ سکندری نے یہ خبر شائع کی کہ مولانا احمد رضا خاں کے گھر پر اس سال منعقد ہونے والی شاہ آل رسول کی عرس کی تقریب میں مولانا نے مولانا ظفر الدین بہاری کے سر پر

دستار خلافت باندھ کر خلافت عطا کی۔ مولانا ظفر الدین نے مولانا کی قدم بوسی کی اور مولانا نے انھیں نصیحتیں کیں۔ (23)

مولانا احمد رضا خاں نے خلیفہ اور مرید میں اس طرح تفریق کی ہے کہ خلافت کی دو قسمیں ہیں: ایک عام اور دوسری خاص۔ (24) پہلی قسم کی خلافت مرشد کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوتی ہے جنھیں وہ خلیفہ و نائب ہونے کا مستحق تصور کرتا ہے۔ خواہ وہ اس کا مرید ہو یا پیروکار۔ مرشد انھیں اذکار، اشغال، اوراد اور اعمال وغیرہ کی تلقین کرتا ہے۔ یہ ایک مذہبی اہمیت کا منصب ہے۔ مرشد کے سامنے ایسی کوئی تحدید نہیں ہوتی کہ وہ اتنی تعداد میں ہی لوگوں کو اپنا خلیفہ بنائے۔ یہ تعلق مرشد کی موت کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ خلافت کی دوسری قسم یعنی خلافت خاص کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ پیر و مرشد کی موت کے بعد بھی اس کا کردار ختم نہیں ہوتا۔ اس خلافت کا حامل مرشد کا جانشیں ہوتا ہے اور اس کا اہل صرف ایک ہی شخص ہوتا ہے۔ اس کی ذمہ داریوں میں پیر کی جائدادوں کی دیکھ بھال بھی ہوتی ہے۔ مولانا یہ بھی فرماتے ہیں کہ جانشینی کا مستحق مرشد کی پہلی اولاد ہوتی ہے البتہ بعض شرعی بنیادوں پر اس میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے۔ (25)

بہر حال مرشد کے جانشیں اور دیگر خلفا کے درمیان امتیاز برتے جانے کا مطلب یہ نہیں کہ اس بنیاد پر مرشد اور خلفا کے درمیان تعلقات میں یکسانیت باقی نہ رہے۔ غور و فکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ پیر و مرید کے درمیان پایا جانے والا تعلق ہمیشہ ایسا گہرا نہیں ہوتا جیسا کہ سطور بالا میں اس کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ خود مولانا احمد رضا خاں کے معاملے کو سامنے رکھ کر دیکھیں تو بات بخوبی سمجھ میں آسکتی ہے۔ مولانا کی وفات سے کچھ دنوں قبل مولانا کے پاس عورتوں اور مردوں کی بڑی تعداد بیعت کے لئے امڈ آئی۔ یہاں تک کہ انھیں اپنے دو بیٹوں مولانا حامد رضا خاں اور مولانا مصطفیٰ رضا خاں کو اس کام کے لیے اپنا نائب بنانا پڑا۔ (26) یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ اس موقع پر ان کے حلقۂ ارادت میں آنے والے سارے لوگ نہ ان سے قریبی تعلق رکھتے تھے۔ نہ ہی غالباً انھوں نے، خود مولانا احمد رضا خاں کے مشورے کے مطابق، پوری ہوش مندی اور غور و فکر کے بعد یہ فیصلہ کیا تھا۔ ان لوگوں پر مرید ہونے کا وہ مفہوم صادق نہیں آتا جس کے مطابق مرید 'سپردم بتو مایہ خویش را' کے تحت پورے معنی میں اپنے آپ کو پیر کے حوالے کر دیتا ہے، جس کا تذکرہ مولانا احمد رضا کے ملفوظات میں بھی ملتا ہے۔ بظاہر بیعت کرنے والوں کی اکثریت کی نظر میں اصل مقصد مولانا جیسی قابل و فاضل اور عظیم شخصیت سے برکت کا حصول تھا۔ یہ

الگ بات ہے کہ ایسی کوشش یا عمل کے لیے بھی بیعت کی اصطلاح ہی استعمال کی جاتی ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کا اپنے خلفا سے تعلق اتنا خفیف اور کمزور نہیں تھا جتنا کہ ان کی زمرہ بندی سے اندازہ ہوتا ہے بلکہ وہ انفرادی اور مختلف نوعیت کا تھا۔ غیر رسمی معنوں میں وہ ان لوگوں کی نظر میں ان کے پیر و مرشد تھے۔ وہ ان کا احترام و تعظیم کرتے تھے اور وہی فائدہ حاصل کرنا چاہتے تھے جو خود مولانا نے اپنی زندگی میں اپنے مرشد سے حاصل کیا تھا۔ لیکن وہ ضروری طور پر نہ تو بریلی میں اقامت گزیں تھے اور نہ ہی مولانا کی تمام ضروری ہدایات وارشادات انھیں حاصل تھیں۔ مولانا نعیم الدین مرادآبادی ایک زبردست شخصیت کے مالک تھے۔ مرادآباد میں وہابیوں اور آریہ ساجیوں کے ساتھ مقابلہ ومناظرہ کے ذریعہ انھیں پہلے ہی شہرت حاصل ہو چکی تھی۔[27] مولانا احمد رضا خاں کے رابطے میں وہ بعد میں آئے، جس کی بنیاد ایک اخبار میں ان کی شائع ہونے والی تحریر بنی۔[28] نہ تو انھوں نے مولانا احمد رضا خاں کی زیر ہدایت تعلیم حاصل کی اور نہ ہی ان سے بیعت کی۔ البتہ مولانا احمد رضا خاں کے ساتھ ملاقات سے قبل ان کی تحریروں نے مولانا مرادآبادی کو خاصا متاثر کیا تھا۔ باہمی تعارف و ملاقات کے بعد مولانا نعیم الدین مرادآبادی بکثرت بریلی جایا کرتے تھے اور مولانا احمد رضا ملک کے مختلف حصوں میں منعقد ہونے والے مناظروں میں اہل سنت کی نمائندگی کے لیے انھیں بلایا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ تحریر وتقریر میں مشغول رہتے تھے۔ 1919-20 میں انھوں نے مرادآباد میں ایک مدرسہ قائم کیا۔[29] مولانا احمد رضا خاں اور مولانا نعیم الدین مرادآبادی کے درمیان بڑی حد تک دانش ورانہ بنیادوں پر تعلق قائم تھا۔ البتہ مولانا نعیم الدین مولانا احمد رضا خان کے عمر میں بڑا ہونے اور بڑی سطح پر بطور عالم ان کی تحریروں کے پڑھے جانے کی وجہ سے ان کا احترام کرتے تھے۔

مولانا بریلوی روزانہ بڑی تعداد میں مختلف طرح کے لوگوں سے ملاقات کرتے تھے۔ یہ لوگ ان سے متعدد موضوعات پر چھوٹے بڑے سوالات کرتے تھے۔ اس مقصد کے لیے دوپہر کے کچھ گھنٹے مخصوص کیے گئے تھے۔ جیسا کہ پہلے ذکر آیا تھا، نوری میاں نے بھی لوگوں سے ملاقات وگفتگو کے لیے اسی طرح کچھ وقت مخصوص کر رکھا تھا۔ نوری میاں کی طرح ان کی ایک اہم مشغولیت لوگوں کا (روحانی) علاج معالجہ بھی تھی۔ ایک شخص کسی مشکل کو لے کر ان کے سامنے آیا تو انھوں نے اس سے یہ بتایا کہ:

"ایک صحابی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ دنیا نے مجھ سے پیٹھ پھیر لی۔

فرمایا کیا وہ تسبیح یاد نہیں جو تسبیح ہے ملائکہ کی اور جس کی برکت سے روزی دی جاتی ہے۔ خلق دنیا آئے گی تیرے پاس ذلیل وخوار ہو کر۔ طلوع فجر کے ساتھ سو بار کہا کر سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ العظیم و بحمدہ استغفر اللہ ان صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سات دن گزرے تھے کہ خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر عرض کی۔ حضور دنیا میرے پاس اس کثرت سے آئی کہ میں حیران ہوں کہاں اٹھاؤں کہاں رکھوں۔ اس تسبیح کا آپ بھی ورد رکھیں حتی الامکان طلوع صبح صادق کے ساتھ ہو۔ ورنہ صبح سے پہلے جماعت قائم ہو جائے تو اس میں شریک ہو کر بعد کو عدد پورا کیجئے اور جس دن قبل نماز بھی نہ ہو سکے تو خیر طلوع شمس سے پہلے۔ (30)

تاہم مشکل کا حل کوئی آسان چیز نہیں تھی۔ ایک شخص ان کے پاس آیا اور اس نے بتایا کہ کئی سالوں کے بعد اسے چھ بچے ہوئے۔ پانچ کا انتقال ہو گیا اور اب اس کے پاس صرف تین سال کی بچی رہ گئی ہے۔ مولانا بریلوی نے اس سے فرمایا:

"مولیٰ تعالیٰ اپنی رحمت فرمائے۔ اب جو حمل ہوا ہے دو مہینے نہ گزرنے پائیں کہ یہاں اطلاع دیجئے اور زوجہ اور ان کی والدہ کا نام بھی معلوم ہونا چاہیے۔ اس وقت سے انشاء اللہ تعالیٰ بندوبست کیا جائے گا۔ اپنے گھر میں پابندی نماز کی تاکید شدید رکھئے اور پانچوں نمازوں کے بعد آیۃ الکرسی ایک ایک بار ضرور پڑھا کریں۔۔۔۔ اور علاحدہ نمازوں کے، ایک ایک بار صبح سورج نکلنے سے پہلے اور شام کو سورج ڈوبنے سے پہلے اور سوتے، وقت جن دنوں میں عورتوں کو نماز کا حکم نہیں ان میں بھی ان تین وقت کی آیۃ الکرسی نہ چھوٹے مگر ان دنوں میں آیت قرآن مجید کی نیت سے نہ پڑھیں بلکہ اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتے ہیں اور جن دنوں میں نماز کا حکم ہے ان میں اس کا بھی التزام رکھیں کہ تینوں قل 3،3 بار صبح وشام اور سوتے وقت پڑھیں۔ صبح سے مراد یہ ہے کہ آدھی رات ڈھلنے سے سورج نکلنے تک اور شام سے مراد یہ ہے کہ دوپہر ڈھلے سے غروب آفتاب تک اور سوتے وقت اس طور پر پڑھیں کہ چت لیٹ کر دونوں ہاتھ دعا کی طرح پھیلا کر ایک ایک بار تینوں قل پڑھ کر ہتھیلیوں پر دم کر کے سارا منہ اور سینے اور پیٹ اور پاؤں آگے اور پیچھے جہاں تک ہاتھ پہنچ سکے۔ سارے بدن پر ہاتھ پھیریں۔ دوبارہ ایسے ہی سہ بارہ ایسے ہی اور جن

دنوں میں عورتوں کو نماز کا حکم نہیں ان میں آپ اسی طرح پڑھ کر تین بار ان کے بدن پر ہاتھ پھیر دیا کیجئے۔ بڑا چراغ یہاں ایک صاحب بناتے ہیں وہ بنوا لیجئے اور ایام حمل میں اور بچہ پیدا ہونے کے بعد جس ترکیب سے بنایا جائے، اسے روشن کیجئے اور یہ لڑکی جو موجود ہے اس کو اگر ناسازی لاحق ہو تو اس کے لیے بھی روشن کیجئے۔ وہ چراغ باذن اللہ تعالیٰ سحر و آسیب و مرض تینوں کے دفع میں مجرب ہے جو بچہ پیدا ہو پیدا ہوتے ہی معاً سب سے پہلے اس کے کانوں میں 7 بار اذانیں دی جائیں۔ 4 بار اذان سیدھے کان میں اور تین بار تکبیر بائیں میں۔ اس میں ہرگز دیر نہ کی جائے۔ دیر کرنے میں شیطان کا دخل ہو جاتا ہے۔ چالیس روز تک بچہ کو کسی اناج سے تول کر خیرات کیا جائے۔ پھر سال بھر تک ہر مہینہ پر پھر دو برس کی عمر تک ہر دو مہینے پر تیسرے سال ہر تین مہینے پر چوتھے سال ہر چار مہینے پر پانچویں سال بھی چار مہینے پر چھٹے سال ہر چھ مہینے پر ساتویں سال سے سالانہ۔ یہ تول اس لڑکی کے لیے بھی کیجئے۔ چوتھے سال میں ہے تو ہر چار مہینے پر تو لیے۔ مکان میں سات دن تک مغرب کے وقت سات سات بار اذان باآواز بلند کہی جائے اور تین شب کسی صحیح خواں سے پوری سورہ بقرا ایسی آواز سے تلاوت کرائی جائے کہ مکان کے ہر گوشہ میں پہنچے۔ شب کو مکان کا دروازہ بسم اللہ کہہ کر بند کیا جائے اور صبح کو بسم اللہ کہہ کر کھولا جائے۔ جب پاخانہ کو جائیں اس کے دروازہ سے باہر بسم اللہ اعوذ باللہ من الخبث والخبائث پڑھ کر بایاں پیر پہلے رکھ کر جائیں اور جب نکلیں تو دہنا پاؤں پہلے نکالیں اور الحمد للہ کہیں اور کپڑے بدلنے یا نہانے کے لیے جب کپڑے اتاریں تو پہلے بسم اللہ کہہ لیں اور قربت کے وقت نہایت اہتمام کے ساتھ یاد رکھئے کہ شروع فعل کے وقت آپ اور وہ دونوں بسم اللہ کہیں۔ ان باتوں کا التزام رہے گا تو انشاء اللہ تعالیٰ کوئی خلل نہ ہونے پائے گا''۔ (31)

مولانا بریلوی کے جواب سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ وہ کس سنجیدگی کے ساتھ متعلقہ شخص کے مسئلے کو دیکھ رہے ہیں۔ اس مسئلے کا حل آسان تھا: پنج وقتہ نماز کی پابندی، قرآن کی بعض آیات کی بار بار تلاوت (خصوصاً آیت الکرسی)، ہر کام کی نوعیت و کیفیت کو اچھی طرح سمجھنا اور پھر اسے انجام دینا۔ آخری بات یہ کہ وسیع پیمانے پر صدقہ کیا جائے۔ مولانا کے جواب کا ایک امتیازی پہلو ''ڈینی'' (Denny) کے اس تبصرے کی یاد دلاتا ہے کہ اس معنی میں قرآن کی تلاوت ایک کرشماتی قوت رکھتی

ہے۔[32] مولانا کے جواب میں بھی یہ بات مضمر ہے کہ اس سے متعلقہ مشکلات حل ہو جاتی ہیں۔

یہ پہلو مولانا کے ایک دوسرے سوال کے جواب سے بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ مولانا سے سوال کیا گیا کہ ایک شخص کو مرنے کے بعد ہی خدا کی قربت اور فیض حاصل ہوتا ہے۔ یا زندگی میں بھی؟ یہ جواب دیتے ہوئے فیض زندگی میں بھی حاصل ہوتا ہے اور مرنے کے بعد بھی، انھوں نے سورت ملک[33] کا حوالہ دیا کہ یہ سورت اپنے پڑھنے والوں کے لیے (خدا سے) سفارش کرتی ہے۔ اس سورت کی مجسم طور پر مؤنث جنس کی شکل میں تصویر کشی کی گئی ہے:

> ''صاحب قبر (مردہ) کو عذاب قبر سے بچانے اور سکون و امن عطا کرنے میں اس سورت سے بڑھ کر کوئی بھی چیز نہیں ہے۔ اگر عذاب دینے والے فرشتے اس سورت کو پڑھنے والے کے پاس آتے ہیں تو یہ سورت ان کو ایسا کرنے سے روک دیتی ہے۔ اگر وہ کسی اور جہت سے آنا چاہتے ہیں تو یہ سورت انھیں اس طرف سے روکتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ یہ شخص میری تلاوت کیا کرتا تھا۔ فرشتے کہتے ہیں کہ میں اس رب کائنات کی طرف سے آیا ہوں تم جس کا کلام ہو۔ اس پر یہ سورت ان فرشتوں سے کہتی ہے کہ ٹھیک ہے تم میرے لوٹنے تک یہاں ٹھہرو۔ اس کے بعد وہ خدا کے دربار میں متعلقہ شخص کے لیے عرض معروض کرتی ہے۔ اس کے لیے معافی طلب کرتی ہے.... اگر معافی ملنے میں تاخیر ہوتی ہے تو وہ کہتی ہے کہ: اے اللہ یہ شخص میری تلاوت کیا کرتا تھا اور آپ نے اس کی مغفرت نہیں فرمائی۔ اگر میں آپ کا کلام نہیں ہوں تو اے اللہ آپ مجھے اپنی کتاب سے پھاڑ کر الگ کر دیجیے۔ تب اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اچھا جاؤ، میں نے اس شخص کو بخش دیا۔ اس کے بعد فوراً یہ سورت جنت میں جاتی ہے اور وہاں سے ریشم کے کپڑے، تکیے پھول اور عطر لے کر قبر میں حاضر ہوتی ہے۔ پھر وہ کہتی ہے کہ میں یہاں آتے ہوئے کہیں رک گئی تھی۔ تم فکر نہ کرو۔ پھر وہ جنت سے لائی ہوئی چیزوں کو وہاں بکھیر دیتی ہے (مردے کی مغفرت اور اعزاز کو دیکھ کر) فرشتے وہاں سے چلے جاتے ہیں۔'' (مفہوم)[34]

مولانا احمد رضا خان اس قسم کی 'طلسماتی' چیزوں کو کافی اہمیت دیتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ مختلف مواقع پر فرد کی ذاتی کوششوں، طہارت باطنی، قلبی پاکیزگی اور مقصد کے صالح ہونے کو بھی انھوں نے صحیح نتائج کے حصول میں بنیادی چیز قرار دی ہے۔[35] جس طرح اگر مرید کی نیت صالح نہ ہو تو پیر

اسے راہ طریقت پر آگے نہیں لے جا سکتا، اسی طرح وہ اس کی راہ کی رکاوٹوں کو دور بھی نہیں کر سکتا۔ اگر متلاشی حق کی نیت صحیح ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے مقصد میں ناکام نہیں ہونے دیتا۔ مولانا بریلوی ایک حدیث قدسی پیش کرتے ہیں، اس کے مطابق اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

''اگر کوئی بندہ میری طرف ایک بالشت آگے بڑھتا ہے تو میں ایک ہاتھ آگے بڑھتا ہوں۔ اگر وہ ایک ہاتھ بڑھتا ہے تو میں دو ہاتھ آگے بڑھتا ہوں اور اگر وہ میری طرف چل کر آتا تو میں اس کی طرف دوڑ کر آتا ہوں''۔ (36)

اس اعتبار سے اصل کام بندے کا یہ ہے کہ وہ اپنے طور پر اللہ کی طرف قدم بڑھائے۔ تب اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی مدد کی جاتی ہے۔ مولانا بریلوی اس انداز میں سامعین کو یہ نصیحت و تلقین کرتے ہیں کہ وہ غلط مقصد سے روزہ، حج یا اعتکاف وغیرہ نہ کریں۔ وہ یہ سب اپنا نہیں بلکہ خدا کا کام سمجھ کر کریں۔ تبھی ان کو ان کاموں کا صحیح فائدہ اور نتیجہ حاصل ہو سکتا ہے۔ (37) دوسرے لوگوں کے اعمال پر اس وقت تک شک کو اپنے دل میں راہ نہ دیں جب تک کہ ان کے نیک اور صالح ہونے کا ایک بھی محمل موجود ہو۔ (38) انھیں اپنا محاسبہ کرتے رہنا چاہیے کیوں کہ معاصی و بدعات میں ملوث ہونے کے بعد ایک وقت وہ آتا ہے جب وہ مکمل طور پر حق کو دیکھ سکنے کی صلاحیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ (39)

ملفوظات میں مولانا بریلوی کی روزانہ کی مجالس میں پیش آنے والے سوالات و جوابات بڑی تعداد میں جمع کر دیئے گئے ہیں۔ ان سوالات میں سے بعض کا تعلق ایک شخص کے ذاتی شکل و شباہت کے معیار سے ہے جیسے سیاہ خضاب سے سر کے بالوں کو رنگنا جائز ہے یا نہیں۔ ایک شخص لمبے بال رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ فلاں یا فلاں دھات کی بنی ہوئی انگوٹھی استعمال کر سکتا ہے یا نہیں۔ (40) اسی طرح احکام عبادت وغیرہ سے متعلق جیسے وضو اور نماز کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ مسجد میں کن آداب کو ملحوظ رکھنا چاہیے؟ (41) بعض اوقات شادی بیاہ اور غیر مسلموں سے تعلقات پر بھی گفتگو ہوتی تھی۔ (42) مردے کا زندہ کے لیے پیغمبر اسلام کی شفاعت طلب کرنا، پیغمبر اسلام کا عالم الغیب ہونا، یہ اور اس طرح دوسرے امور و مسائل پابندی کے ساتھ ان مجالس میں زیر بحث آتے تھے۔ پاس پڑوس کے علاقوں اور شہروں کے لوگوں سے اس طرح کے مسائل و موضوعات پر گفتگو کا سلسلہ ان کی عالمانہ قدر آوری اور عوامی سطح پر اثر و رسوخ میں اضافے کے باعث ہوا۔ البتہ ہمارے پاس اس بات کو جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ ان مجالس میں شریک ہونے والے لوگوں میں ناخواندہ افراد بھی شریک ہوتے تھے، جن پر مولانا بریلوی

کے علوم وافکار اور نصائح کا غالباً زیادہ اثر مرتب ہوتا ہوگا۔[43]

مولانا کو جو مذہبی مقتدرہ حاصل تھا، خاص طور پر ایک صوفی شیخ ہونے کے تعلق سے ان کا جو کردار سامنے آتا ہے، اس کے مندرجہ بالا سطور میں جائزے سے یہ بات نمایاں ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ مولانا بذات خود اپنے متبعین کے تعلق سے قابل لحاظ حد تک مذہبی مقتدرہ کا استعمال کرتے تھے۔ بالکل اسی طرح جس طرح ان کے پیر ومرشد اور دیگر علما ومشائخ طریقت نے ان کے تعلق سے کیا تھا۔

اس مقتدرہ کا امکانی ماخذ کیا تھا؟ سائمن ڈگبی (Simon Digby) نے عہد سلطنت (12 ویں، 13 ویں صدی) کے صوفیائے چشت کے حوالے سے اس سوال سے بحث کی ہے۔[44] ڈگبی نے ایک صوفی شیخ کی ان صفات وخصوصیات پر روشنی ڈالی ہے، جو ایک شیخ کے وقار وعظمت کے اساس اور ماخذ کی حیثیت سے اس کی شہرت کا باعث ہوتے تھے۔ اس میں یہ چیزیں شامل ہیں: پیغمبر اسلام کے خاندان سے ہونے کے ساتھ ساتھ علمی فضیلت اور راسخ العقیدگی کا حاصل ہونا، درجۂ مشیخت، شاعرانہ حسیت، خانقاہ بنانے، اس کو وسعت دینے اور اس کا نظم ونسق قائم رکھنے کی صلاحیت، مریدین ومسترشدین اور دوسرے لوگوں کی رہائش وخوراک کا بندوبست کرنے اور اس کے ساتھ مختلف دوسری طرح کی ضروریات کی کفالت کرنے کی صلاحیت نیز اسلامی تصور کے مطابق مسافرین کی اقامت وضیافت کا انتظام۔[45] سید ہونے کے علاوہ یہ تمام اوصاف وامتیازات (ڈگبی نے بعض دوسری صفات کا بھی ذکر کیا ہے) ایک صوفی شیخ کی حیثیت سے مولانا کے اندر بدرجہ اتم پائے جاتے تھے۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے ''حیات اعلیٰ حضرت'' میں دوسری صفات کے علاوہ ان صفات وخصوصیات کا تذکرہ کیا ہے: اسلامی مساوات کا خیال رکھنا، غریبوں کے ساتھ ہمدردی، سخاوت وفیاضی، علمی گہرائی وگیرائی اور دین کے معاملے میں غایت احتیاط۔[46]

یہاں یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ درج بالا سطور میں جن صفات واقدار کا ذکر آیا ہے، ان کا تعلق صحیح عقیدہ وعمل کے مولانا کے اپنے تصور سے ہے۔ مولانا ظفر الدین بہاری 'اسلامی مساوات (جس سے ان کی مراد مولانا بریلوی کا چھوٹی ذات کے لوگوں کے ساتھ بھید بھاؤ اختیار نہ کرنا ہے) اور مساوات کے تعلق سے مولانا بریلوی کے مقامی احترام کے درمیان کوئی فرق محسوس نہیں کرتے۔ مولانا پیغمبر اسلام کی خاندانی نسبت کی وجہ سے سادات کا دوسری ذات کے لوگوں کے مقابلے میں زیادہ احترام واکرام روا رکھتے تھے۔[47] اس کی ایک ادنیٰ مثال یہ ہے کہ سادات کو مولانا کے گھر

ہونے والی میلاد کی تقریبات میں دوسرے مہمانوں کے مقابلے میں دوگنا تعداد میں کھانا دیا جاتا تھا۔ اسی طرح مولانا بریلوی کا یہ کہنا کہ شیعوں سے انھیں سرے سے کوئی مطلب نہیں ہے، اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ 'مذہب' کے بارے میں کسی بھی طرح کا کوئی سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔(48) مولانا ظفر الدین کہتے ہیں کہ دین وشریعت سے ناواقف لوگ مولانا بریلوی کے مضبوط مذہبی رویے کو غلط طور پر مزاج کی سختی وشدت پر محمول کرتے تھے۔(49) مختلف نوعیتوں کے 'وہابی'، مولانا بریلوی جن کی زندگی بھر تردید کرتے رہے، انھیں اس حلقے سے خارج تصور کیا گیا جس سے تعلق رکھنے والوں کی وہ تعظیم وتوقیر کرتے تھے۔ مولانا بریلوی نے اپنے قول وعمل میں صحیح وغلط اعتقادات واعمال کے درمیان واضح خط امتیاز قائم کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بڑی اور عالمانہ حیثیت کے ساتھ ان کے موقف کا بالکل صریح اور غیر مبہم ہونا شاید ان کے پیروکاروں کی نگاہ میں ان کے علمی وقار اور مذہبی مقتدرہ کا سب سے اہم ماخذ تھا۔(50)

سلسلۂ قادریہ کے بانی شیخ عبدالقادر جیلانی:

قادری سلسلہ جس کی شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام سے نسبت ہے، اپنے مولد ومنشا عراق کے علاوہ دنیا کے دوسرے تمام خطوں کے مقابلے میں جنوبی ایشیا میں زیادہ مشہور اور پھیلا ہوا ہے۔ اونگ نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی... جنوبی ایشیا کے تمام سلاسل تصوف کے سرپرست تصور کیے جاتے ہیں۔(51) ان کے مزار کی زیارت کرنے والوں لوگوں میں سب سے زیادہ لوگ جنوبی ایشیا سے تعلق رکھنے والے ہوتے ہیں۔(52) بیسویں صدی کے اواخر میں پاکستان (اور عراق) مزار کی تولیت میں سب سے اہم مقام رکھتے تھے۔ پاکستان کے لوگ جو نذرانے مزار کے لیے بھیجتے ہیں وہ اس کی آمدنی کا سب سے اہم ذریعہ ہیں۔ متولی مزار کے خاندان کے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اردو سیکھ لینا بہتر اور مفید ہے۔(53)

شیخ عبدالقادر جیلانی جیلان (ایران) میں پیدا ہوئے۔ وہ نوجوانی میں بغداد چلے آئے۔ ایک زاہد مرتاض کی حیثیت سے سالوں تک تنہائی وگوشہ گیری کی زندگی گزارنے کے بعد اپنی زندگی کے نصف آخر میں وہ تبلیغ ودعوت کی طرف متوجہ ہوئے۔ وہ حنبلی المسلک تھے۔ انھوں نے ایک حنبلی مدرسہ قائم کیا اور رباط میں درس وتدریس اور تبلیغ ودعوت کا کام انجام دیا۔ 12 ویں صدی میں بغداد میں قائم یہ دونوں ادارے غیر معمولی شہرت کے حامل تھے اور خود شیخ عبدالقادر جیلانی کو بھی ہر اعتبار سے شہرت

حاصل تھی۔ ان کی اصلاحی و تبلیغی مساعی کی وجہ سے ہی انھیں محی الدین کا لقب حاصل ہوا، جو آگے چل کر بہت زیادہ مشہور نہیں رہا۔ (54)

برصغیر ہند کے قادری سلسلے کے لوگ شیخ عبدالقادر جیلانی کو، جن کے 99 نام ہیں، ''غوث اعظم'' کا نام دیتے ہیں۔(55) اس لقب سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں بنیادی طور پر ایسی شخصیت کا حامل سمجھا جاتا ہے جو خدا سے شفاعت کر سکتی ہے۔ ''پیڈوِک (Padwick) اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ: پیغمبر اسلام کے امتی آخرت میں اپنے پیغمبر کی شفاعت کی انتہائی آرزو رکھتے ہیں جبکہ اس دنیا کے تعلق سے (شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کو چار شفاعت کرنے والوں میں سے) ایک شفاعت کرنے والا تصور کیا جاتا ہے۔(56) جیسا کہ ہم آگے اس پر روشنی ڈالیں گے، صوفیہ میں ان کو خصوصی مقام و مرتبہ حاصل ہے۔ پیڈوِک کے مطابق، ان کے مطالعے سے بعض ایسی دعائیں گزری ہیں، جن میں یہ دعوا کیا گیا ہے کہ انھیں اللہ تعالیٰ نے پیغمبرانہ روح و مزاج رکھنے والا مقام (Seat with sprits of the prophets) عطا کیا گیا ہے.... جو دنیا و آخرت اور خالق و مخلوق کے درمیان میں ہے... پیڈوِک کی نظر میں یہ بات قابل غور ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں کے عام تصور کے مطابق، پیغمبر اسلام کی بعثت کے بعد اب اس طرح کے مقام کی گنجائش باقی نہیں رہی۔ (57)

اس تناظر میں مولانا احمد رضا خاں پیغمبر محمد کی شخصیت اور شیخ جیلانی کے علاوہ دوسرے اولیا کی شخصیت کے سیاق و سباق میں شیخ کے مرتبے سے متعلق واضح نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ وہ بلاشبہ شیخ عبدالقادر جیلانی کو رتبے میں پیغمبر محمدؐ کے بعد رکھتے تھے، لیکن اولیا کے مقابلے میں ان کو سب سے اوپر رکھتے تھے۔ اپنی ایک نظم میں وہ شیخ جیلانی کو مخاطب کرتے ہوئے گویا ہیں:

الوہیت، نبوت کے سوا تو
تمام افضال کا قابل ہے یا غوث (58)

دوسری جگہ اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ کس طرح روحانی اقتدار (Spritual authority) کا سلسلہ رب کائنات سے شیخ جیلانی تک قائم ہوتا ہے۔

احد سے احمد اور احمد سے تجھ کو
'کن' اور سب 'کن' 'مکن' حاصل ہے یا شیخ (59)

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ جیلانی پیغمبر محمدؐ کے بعد سب سے بڑی روحانی شخصیت

ہیں۔ شیخ جیلانی کے مشہور قول کہ میرا پاؤں تمام اولیا کی گردن پر ہے، کو پیش نظر رکھتے ہوئے، مولانا احمد رضا خاں فرماتے ہیں:

سر بھلا کیا کوئی جانے کہ ہے کیسا تیرا
اولیا ملتے ہیں آنکھیں وہ ہے تلوا تیرا (60)

قادری سلسلے کے لوگوں کے لیے وہ غوث یا قطب کا درجہ رکھتے ہیں۔ (61) مولانا بریلوی صوفیہ کے غیر مرئی سلسلۂ مراتب کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں:

"ہر غوث کے پاس دو وزیر ہوتے ہیں۔ غوث کو عبداللہ کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ دائیں جانب کے وزیر کا نام عبدالرب ہوتا ہے اور بائیں جانب کے وزیر کا نام عبدالملک ہوتا ہے۔ اُس (روحانی) دنیا میں اِس دنیا کی سلطنت کے برعکس غوث کے داہنی جانب کا وزیر بائیں جانب کے وزیر سے زیادہ بلند مرتبت ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دل کی سلطنت ہے اور دل بائیں جانب ہوتا ہے۔ ہر غوث کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خصوصی تعلق ہوتا ہے"۔ (62) (مفہوم)

مولانا بریلوی نے اس سے آگے بڑھ کر پیغمبر اسلام سے شیخ عبدالقادر جیلانی تک غوث اور ان کے وزرا کے ناموں کی بھی وضاحت کی ہے۔ پہلے غوث پیغمبر محمدؐ تھے۔ ان کے بعد خلفائے اربعہ۔ ان میں سے ہر ایک پہلے غوثِ وقت کے یساری وزیر ہوئے اور پھر غوث کے انتقال کے بعد ان کے جانشیں متعین ہوئے۔ خلفائے اربعہ کے بعد حضرت حسن اور حسین غوث کے مرتبے پر فائز ہوئے۔ اس طرح یہ سلسلہ شیخ عبدالقادر جیلانی تک پہنچا۔ شیخ عبدالقادر جیلانی غوثیت ۔ کبریٰ کے مقام پر فائز ہونے والے آخری شخص تھے۔ اب ان کے بعد جو بھی غوث ہوں گے، ان کی حیثیت غوث جیلاں کے نائب کی ہوگی۔ یہاں تک کے امام مہدی تشریف لائیں گے اور وہ غوثیت کبریٰ کے مقام سے سرفراز ہوں گے۔ (63)

نوٹ کرنے کی بات ہے کہ غوثیت کے سلسلۂ مراتب میں جو شیخ عبدالقادر جیلانی پر ختم ہوتا ہے، پیغمبر محمدؐ اور خلفائے اربعہ کو اعلیٰ اور اولین مقام حاصل ہے۔ اس سلسلۂ جانشینی میں جو روحانی علم و بصیرت ایک شخصیت کے ذریعہ اس کے جانشیں کو حاصل ہوتی ہے، وہ علم شریعت کے مطابق ہوتی ہے اور اس علم شریعت کا سلسلہ بھی پیغمبر محمدؐ پر ختم ہوتا ہے۔ (64) مولانا بریلوی نے اپنی ایک منقبت میں

طریقت وشریعت کے اس باہمی ربط پر روشنی ڈالی ہے۔ان کا شعر ہے:

مفتی شرع بھی ہے ، قاضی ملت بھی ہے
علم اسرار سے ماہر بھی ہے عبدالقادر (65)

پیغمبر محمدؐ سے شیخ کا تعلق محض روحانی ہی نہیں بلکہ نسبی بھی تھا۔شیخ کی والدہ حضرت حسین کے خاندان سے تھیں اور والد حضرت حسن کے خاندان سے۔اسی وجہ سے شیخ کا ایک لقب ''حسن الحسین'' (66) بھی ہے۔وابستگان قادریہ کی نظر میں شیخ کی اس خاندانی نسبت کی خصوصی اہمیت ہے، جیسا کہ ایس۔اے۔اے۔رضوی لکھتے ہیں:

''(حضرت فاطمہؓ کے واسطے سے) پیغمبر محمدؐ سے شیخ کے خاندانی تعلق کی بنیاد پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیخ کو بھرپور طور پر اپنے آباواجداد کی روحانی بصیرت حاصل ہوئی''۔(67) اس پہلو پر بھی مولانا بریلوی کے بعض اشعار سے روشنی پڑتی ہے۔مندرجہ ذیل اشعار استعاراتی اسلوب وانداز میں لکھے گئے ہیں:

نبوی مینہ، علوی (68) فصل، بتولی گلشن
حسنی پھول، حسینی ہے مہکنا تیرا
نبوی ظل، علوی برج، بتولی منزل
حسنی چاند، حسینی ہے اجالا تیرا
نبوی خور، علوی کوہ، بتولی معدن
حسنی لعل، حسینی ہے تجلا تیرا (69)

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا بریلوی حضرت عبدالقادر جیلانی کو نہ صرف پیغمبر محمدؐ بلکہ ان کے تمام آباؤاجداد کی صفات وخصوصیات کا حامل سمجھتے ہیں۔اس سے اس بات کا واضح اشارہ ملتا ہے کہ ان کے مطابق، مذہبی اختیار واقتدار کا تعلق روحانی وصف سے بھی ہے اور خاندانی نسبت سے بھی۔مولانا بریلوی نے ایک سید کو ہی اپنا پیرومرشد بنایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کے خاندان کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ان کے خاندان کو اہمیت دینے کا ایک ثبوت خود ان کا اپنی بڑی اولاد کو جانشینی عطا کرنا ہے۔

اس نوع کی دوسری شخصیات کے مقابلے میں شیخ عبدالقادر جیلانی مولانا احمد رضا خاں کی ذاتی زندگی سے زیادہ تعلق رکھتے تھے۔انھوں نے اپنے پیروکاروں کو بتایا کہ وہ ایک مرتبہ دہلی میں

حضرت نظام الدین اولیا کے مزار پر قبر گئے۔ وہاں چو طرف موسیقی اور گانے بجانے کی آواز گونج رہی تھی اور شور و شرابے اور افرا تفری کی کیفیت محسوس ہوتی تھی۔ اس سے ان کو بڑی کوفت اور پریشانی ہوئی۔ چناں چہ انھوں نے یا غوث کہہ کر مدد طلب کی۔ حضرت نظام الدین کو بھی مخاطب کر کے انھوں نے فرمایا کہ "میں آپ کے دربار میں حاضر ہوا ہوں۔ آپ مجھے اس شور شرابے سے نجات دیجیے"۔ پھر وہ جیسے ہی مزار کے اندر داخل ہوئے، ہر طرف سناٹا اور سکون چھا گیا۔ انھیں خیال ہوا کہ شاید کہ موسیقار و قوال وہاں سے ہٹ گئے ہیں لیکن جب مزار سے نکلے تو وہ شور شرابا دوبارہ اپنی حالت پر لوٹ آیا۔ اس سے انھیں یہ اندازہ ہوا کہ شیخ نے ان کی درخواست قبول کر لی۔ (70)

مذہبی رسوم میں بھی مولانا بریلوی شیخ جیلانی کو زیادہ یاد رکھتے تھے۔ چناں چہ کسی آرزو کے پورا ہونے پر شیخ کے نام کی فاتحہ دی جاتی تھی۔ اسی طرح شیخ کے یوم ولادت کی تقریب منائی جاتی تھی جسے گیارہویں شریف سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مولانا ظفر الدین نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کھانے پینے کی کسی چیز پر شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام کی فاتحہ پڑھنے کی درخواست کی گئی۔

"حضور نے فرمایا سب حضرات وضو فرمالیں اور خود بھی تجدید وضو فرمایا حلوہ کا دیگچہ سامنے رکھا گیا۔ حضور بغداد مقدس کی جانب کہ سمت قبلہ سے 18 درجہ شمال کو ہے، رخ کر کے کھڑے ہوئے اور حاضرین سے فرمایا سب صاحب بسم اللہ شریف کے بعد سات بار درود غوثیہ اللھم صلی علی سیدنا محمد بعد ازاں الودود الکرام والہ وبارک وسلم ایک بار الحمد شریف ایک بار آیۃ الکرسی شریف اور سات بار قل ہو اللہ شریف پھر درود غوثیہ تین بار پڑھنے کے بعد کھانے کو سرکار بغداد کی نذر کریں۔ مولانا (احمد رضا خان) نے ایک سادہ دسترخوان منگوایا کیوں کہ پہلے والے دسترخوان پر آیات لکھی ہوئی تھیں۔ انھوں نے فرمایا کہ کھانے کی پلیٹ کے علاوہ کوئی اور چیز دسترخوان پر نہ رکھی جائے۔ انھوں نے کہا کہ لوگوں کو اس بات کا خیال نہیں ہوتا کہ قدم کہاں پڑتا ہے۔ پھر حلوا سے بھرا ہوا ایک قاب اور پیالہ منگوایا اسے ہر شخص کے آگے رکھ دیا گیا۔ ہر شخص بسم اللہ کہہ کر کھانے کے لیے بیٹھ گیا، جب لوگ کھا کر فارغ ہو چکے تو مولانا احمد رضا خان نے فرمایا کہ ابھی لوگ اپنا ہاتھ دھونے میں جلدی نہ کریں بلکہ صف بستہ ہو کر عراق کی طرف رخ کر کے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگیں۔ انھوں نے فرمایا کہ سادات پہلی صف میں کھڑے ہوں۔ وہ خود ان کے پیچھے کھڑے ہوئے۔ دعا سے

فارغ ہو کر ہر شخص نے اہتمام کے ساتھ اپنا ہاتھ دھویا جیسا کہ مولانا نے ہدایت کی تھی۔ مستعمل پانی کو انھوں نے محفوظ جگہ پر ڈلوا دیا۔ آپ نے ہدایت کی کہ ہر شخص تھوڑا پانی بالکل صفاچٹ نہ کر جائے"۔ (71)(مفہوم)

مولانا بریلوی کے دینی شخصی استناد کے تعلق سے سلسلۂ قادریہ اور اس کے بانی شیخ عبدالقادر جیلانی کی اہمیت کو پھر ذہن میں تازہ کر لینا چاہیے۔ شیخ جیلانی مولانا بریلوی کے لیے پیغمبر محمدؐ اور پیغمبر محمد کے ذریعہ اللہ تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہیں۔ انھیں شفیق و مہربان تصور کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے درخواست گزاروں کے مفادات کو اپنے دل سے قریب رکھتے ہیں۔ چوں کہ دینی شخصی استناد کا روحانیت اور خاندانی نسبت دونوں سے تعلق ہوتا ہے، اس لیے ان کو حصول شفاعت و قربت خداوندی کا ذریعہ اور وسیلہ بنایا گیا۔

سید ہونے کی خاندانی نسبت مولانا احمد رضا خاں کے لیے کس قدر اہمیت کی حامل ہے، سطور بالا کی روشنی میں ہم اچھی طرح اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ گزشتہ باب میں ہم یہ جان چکے ہیں کہ سادات کو پیغمبر محمدؐ کے خاندان سے ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد روحانی فیوض و برکات کا سرچشمہ سمجھتی ہے۔ نیز یہ بھی کہ ان کے آثار و تبرکات کا فیض دوسروں تک بھی پہنچتا ہے۔ اگر چہ ایک شخصیت کی ذاتی قابلیت اور علم و بزرگی اس کے شیخ اور مرشد ہونے میں زیادہ اہمیت و معنویت کی حامل ہے، تاہم چوں کہ ایک شخص کا مقدس و بابرکت ہونا بھی اس کے دینی شخصی استناد کا ذریعہ یا مظہر ہے، اس اعتبار سے کسی شخصیت کا سید ہونا، خود بہ خود اسے مذہبی استناد عطا کر دیتا ہے۔ مولانا ظفر الدین بہاری کے بقول مولانا بریلوی کی نظر میں سادات کی پہلی حیثیت اور وصف یہ ہے کہ وہ پیغمبر محمدؐ کا حصہ یا جز ہیں۔ ان کی ذاتی صفات کی حیثیت ان کی نظر میں اس کے مقابلے میں ثانوی ہے۔ بنابریں ان کے لیے یہ بات ناقابل فہم تھی کہ کسی سید کو سماجی سطح پر کسی حقیر کام میں مشغول کیا جائے۔ سماجی سطح پر اس کا مقام اور حیثیت کیا ہے، اس سے قطع نظر کرتے ہوئے اسے مخدوم کی حیثیت دی جانی چاہیے۔ (72)

شیخ عبدالقادر جیلانی کی شخصیت اور کردار کے جائزے سے ایک دوسری بات ابھر کر یہ سامنے آتی ہے، جیسا کہ شخصی طور پر مجھے محسوس ہوتا ہے کہ، مولانا بریلوی کے مطابق شیخ جیلانی کی شخصیت میں شریعت اور طریقت دونوں چیزیں باہم متحد تھیں۔ اگر چہ یہ پہلو لٹریچر کے مطالعے سے پوری طرح واضح ہو کر سامنے نہیں آتا۔ زیادہ تر کتابوں میں شریعت کے مقابلے میں طریقت کے پہلو پر زیادہ زور دیا

گیا ہے۔ اس پہلو کا جائزہ لینے کے لیے ہمیں خود شیخ جیلانی کی اپنی تحریروں اور کتابوں کا مطالعہ کرنا ہوگا۔ تاہم برصغیر ہند کی سلسلہ قادریہ کی تاریخ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت پر عمل کرنے والے صوفیہ اس سلسلے کے نہایت اہم عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ بہرحال سادات کی پیدائشی افضلیت میں یقین کسی بھی طرح 'متین و معقول' صوفیت کے تصور سے متصادم نہیں ہے۔[73] مولانا بریلوی کی زندگی، ان کے اقوال جو ملفوظات کی شکل میں محفوظ ہیں، ان کی تحریروں اور جس نوع کے مذہبی اعمال کے ساتھ ان کا اشتغال تھا، ان سب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ (ان کی نظر میں) سلوک و تصوف سے تعلق رکھنے والے اعمال و مشاغل کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت کے دائرے میں ہوں۔ اس سے متجاوز نہ ہوں۔

عاشق رسول:

پچھلے صفحات کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوا ہوگا کہ مولانا بریلوی کی نگاہ میں مذہب و روحانیت کے استناد و اعتبار کے لیے پیغمبر اسلام کی شخصیت مرکزی اہمیت رکھتی ہے۔ دراصل پیران و مشائخ پیغمبر اسلام سے خود کو وابستہ کرنے کا ذریعہ ہیں اور یہ ساری چیزیں مل کر وصول الی الحق کا ذریعہ بنتی ہیں۔ ایک موقع پر مولانا بریلوی نے فرمایا کہ:

> "جو کوئی اولیا و انبیا اور افضل انبیا.... کی مدد طلب کرتا ہے وہ درحقیقت اللہ کا طالب ہے"۔[74] (مفہوم)

مولانا بریلوی نے پیغمبر اسلام پر بہت کثرت سے لکھا ہے۔ بہت سے فتاویٰ ان کی لکھی نعتوں اور ملفوظات کی طرح پیغمبر محمدؐ کی صفات و شمائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب میں یہ دکھانا چاہوں گی کہ پیغمبر محمدؐ سے متعلق موضوعات سے اپنی نعتوں اور ملفوظات میں انھوں نے کس طرح تعامل کیا ہے؟ میں بہت تفصیل کے ساتھ اس موضوع کا جائزہ نہیں لوں گی۔ اس لیے کہ حقیقت میں یہ پورے تصوف کے ہی مطالعے کا موضوع ہے۔

تصوف کے حوالے سے پیغمبر محمدؐ کی تعظیم و تقدیس کی ایک طویل تاریخ ہے۔ اس سلسلے میں حلاج (م:1273) سنائی (م:1131)، ابن عربی (م:1240) اور رومی (م:1273) کا نام اہمیت رکھتا ہے۔[75] مولانا بریلوی کے ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جنید بغدادی (م:910) جلال الدین رومی، (م:1273) مصری شاعر بوصیری (م:1298) جن کا قصیدہ بردہ خصوصی شہرت رکھتا ہے

اور عبدالوہاب شعرانی (م:1556) کے احوال اور تصنیفی کارناموں سے واقف تھے۔ (76) ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پیغمبر محمدؐ کے تعلق سے مولانا بریلوی کے عقیدت و محبت کے ذہن اور عام مسلمانوں کی نظر میں آپؐ کے مقام و مرتبہ کے نظریے کی اسی صوفیانہ روایت کے ذریعہ تشکیل ہوئی ہے۔ "شمل" نے لکھا ہے کہ برصغیر ہند میں نعت کی مقبولیت مغلیہ عہد سے ہے۔ پہلے نعتیں فارسی میں پھر علاقائی زبانوں مثلاً اردو اور سندھی میں لکھی گئیں۔ (77) مولانا بریلوی پیغمبر کی نعت میں لکھی گئی ایسی بہت سی منظومات سے واقف رہے ہوں گے۔

عالم اسلام میں عمومی سطح پر نعتیہ منظومات لکھی جاتی رہی ہیں، ان میں اور مولانا بریلوی کی نعتیہ منظومات میں موجود مشابہتوں کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے نعت گوئی کی اسی وسیع روایت کی اتباع کی ہے۔ شمل نعت گو شعرا کی مراد کو اس طرح بیان کرتی ہیں:

> "ابتدا سے پیغمبر خدا محمد مسلمانوں کے لیے آئیڈیل رہے ہیں، آپ کا اخلاق و کردار اور اقوال دین دار مسلمانوں کی نظر میں اسوہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے معاملات میں بھی امکان کی حد تک اس اسوے کی پیروی کرتے رہے ہیں... آپ کی جسمانی اور روحانی خصوصیات کو نہایت محبت و عقیدت سے بیان کیا جاتا رہا ہے"۔ (78)

شمل کے مطابق اصل محمدی تصوف (رسول اللہ کی شخصیت پر مبنی تصوف) کی شروعات آٹھویں صدی کی ابتدا سے ہوتی ہے جب نور محمدی کا تصور سامنے آیا، جس کے مطابق، آپ کی تخلیق خدا کے نور سے اور اس دنیا اور حضرت آدم کے وجود میں آنے سے قبل ہوئی ہے۔ 10 ویں صدی میں حلاج نے ایک قدم آگے بڑھ کر یہ کہا کہ کائنات کی تخلیق کا سبب اور مقصد بھی پیغمبر محمدؐ ہی ہیں۔ اس نظریے کی بنیاد اس حدیث پر رکھی گئی کہ: "اے محمد اگر تم نہ ہوتے تو میں افلاک کی تخلیق نہیں کرتا" (لولاک لما خلقت الافلاک) (79) بعد کی صدیوں میں 'نور محمدی' کا مذکورہ نظریہ ارتقا پاتا رہا۔ یہاں تک کہ تصوف میں فنا فی الرسول کا تصور ابھر کر سامنے آیا اور اس طرح پیغمبر اسلام کی ذات خدا اور بندگان خدا کے درمیان وسیلے اور واسطے کی ہو گئی۔ (80)

مولانا احمد رضا خاں بریلوی جو ایک مفتی کی حیثیت سے فتویٰ لکھتے، ایک صوفی کی حیثیت سے اپنے ملفوظات میں اپنے مریدین و مسترشدین کو روحانی رشد و ہدایت دیتے اور ایک شاعر کی حیثیت سے عشق رسول کے گیت کہتے تھے، اسی نظریے کے حامل تھے۔ میں یہاں اس نکتے سے بحث

کرنا چاہوں گی کہ خدا اور پیغمبر خدا محمدؐ کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اس تصور کی تفہیم سے مولانا احمد رضا خاں، ان کے متبعین اور جنوبی ایشیا کی دوسری جماعتوں مثلاً دیوبندیوں کے درمیان پائے جانے والے بہت سے اختلافات کے سیاق کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔ مزید برآں مولانا بریلوی کے عشق رسول کا پہلو بھی اس سے واضح ہو سکے گا۔ ملفوظات میں مولانا بریلوی لکھتے ہیں:

"صراط مستقیم دو طرح کی ہوتی ہے ایک تو یہ سیدھی چلی گئی ہے، جس میں پیچ و خم نہیں مگر واسطہ کی ضرورت ہے کہ بغیر واسطہ نہیں پہنچ سکتا اور دوسری یہ کہ اٹھا اور سیدھا مقصود تک پہنچا۔ پہلی اور انبیا اور دوسری صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے ہے۔ مطلب یہ کہ اے محبوب بس اٹھو اور مجھ تک چلے آؤ تمھیں کسی توسل کی حاجت نہیں۔ سب کے لیے وسیلہ تم ہو تمہارے لیے کون وسیلہ ہو۔ فلہٰذا حضور اقدس کے اسماء طیبہ سے ہے صاحب الوسیلہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ اگر حضور کے لیے بھی مانا جائے تو دور لازم آئے۔ اس لیے کہ جو واسطہ ہوگا کامل ہوگا۔ ناقص نہ ہوگا اور جب کامل ہوگا تو کمال وجود پر متفرع ہے اور وجود عالم حضور کے وجود اقدس پر موقوف، تو خلاصۂ اعتقاد شان رسالت میں یہ ہے کہ مرتبہ وجود میں صرف اللہ عزوجل ہے باقی سب ظلال"۔ (81)

سلسلۂ مراتب بالکل واضح ہے: اللہ اس کے بعد پیغمبر محمدؐ، پھر انبیا پھر اولیا وغیرہ، پیغمبر محمدؐ کے خدا سے اس انتہائی قربت کی وجہ سے ان کے خصائص و امتیازات کی کوئی حد نہیں رہ جاتی۔ مولانا بریلوی شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور بوصیری کے حوالے سے اپنا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ:

دع ما ادعته النصاریٰ فی نبیهم ۔۔۔ واحکم بما شئت مدحا فیه واحتکم

فانسب الی ذاته ما شئت من شرف ۔۔۔ وانسب الی قدره ما شئت من عظم

فان فضل رسول الله لیس له ۔۔۔ حد فیعرب عنه ناطق بفم

اتنی بات تو چھوڑ دے جو نصاریٰ نے اپنے نبی کے بارے میں ادعا کیا (یعنی خدا اور خدا کا بیٹا ہونا) اسے چھوڑ باقی حضور کی مدح میں جو کچھ تیرے جی میں آئے کہہ اور مضبوطی سے حکم لگا تو ان کی ذات پاک کی طرف جتنا شرف چاہے منسوب کر اور ان کے مرتبہ کریمہ کی طرف جتنی عظمت چاہے ثابت کر اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضل کی کوئی انتہا ہی نہیں کہ بیان کرنے والا کیسا ہی گویا ہو اسے بیان کر سکے"۔ (82)

پیغمبر محمدؐ کو خدا کی طرف سے بے حد و حساب خصائص و امتیازات سے نوازے جانے کا نظریہ ہی مولانا بریلوی کے اس نکتہ کی بنیاد ہے کہ پیغمبر محمدؐ کو علم غیب دیا گیا تھا۔ (دیوبندی جماعت اس نظریے کو رد کرتی ہے۔ مولانا بریلوی فرماتے ہیں کہ آپ ؐ کا علم غیب ان پانچ چیزوں کو بھی (نہ کہ ان کی حد تک محدود) محیط ہے جن کے بارے میں قرآن میں کہا گیا ہے کہ ان کا علم خدا کے پاس ہے۔ (83)

بعض اعتبارات سے خدا اور پیغمبرؐ کے درمیان تعلق کی نوعیت اس قدر واضح نہیں ہے، جتنا کہ اوپر کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے۔ ملفوظات میں آگے انھوں نے یہ بات لکھی ہے کہ پیغمبر غیر خدا نہیں ہے (☆)

''ایک شب تہجد میں ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا پڑھنا، سنا اُن کی آواز نہایت دل کش، ان کا لہجہ کمال دل کشا تھا۔ ارشاد ہوا انھیں داؤد علیہ الصلوۃ والسلام کے الحانوں سے ایک الحان ملا ہے۔ صبح ان کے پڑھنے کی تعریف فرمائی۔ انھوں نے عرض کی یارسول اللہ اگر مجھے معلوم ہوتا کہ حضور سن رہے ہیں تو اور زیادہ بنا کر پڑھتا۔ یہاں، یہ صحابی خود حضور میں عرض کررہے ہیں کہ میں حضور کے لیے اور زیادہ بنا کر پڑھتا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم انکار نہیں فرماتے تو ثابت ہوا کہ حضور کے لیے بنانا غیر خدا کے لیے بنانا نہیں۔ خدا ہی کے لیے ہے کہ حضور کا معاملہ اللہ ہی کا معاملہ ہے۔ (84)

خدا اور پیغمبر خدا کے تعلق کی وضاحت کے لیے مولانا بریلوی دوسری مثالیں بھی پیش کرتے ہیں۔ وہ (حضرت) عائشہؓ (م:678) کا بیان نقل کرتے ہیں کہ میں خدا اور اس کے رسول سے شرمندہ ہوں۔

ایک مرتبہ مولانا بریلوی سے سوال کیا گیا کہ کیا میلاد کی تقریب میں قمقمے اور قالین (وغیرہ جیسی تزئین و آرائش کی مہنگی چیزیں) استعمال کی جاسکتی ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر اس کا مقصد رسولِ خدا کا اعزاز و اکرام ہو نہ کہ کوئی ذاتی غرض اور دنیاوی نمائش کا جذبہ، تو یہ جائز ہے۔ اس کے بعد انھوں نے یہ واقعہ سنایا:

(☆) ''مصنفہ کو یقیناً غلط فہمی ہوئی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نہ ایسا اعتقاد رکھتے تھے نہ رکھ سکتے تھے۔ جو اقتباس یہاں پیش کیا گیا ہے، جیسا کہ قارئین اندازہ لگا سکتے ہیں، اس میں سرے سے ایسی کوئی بات موجود نہیں ہے۔ مولانا بریلوی کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر کا معاملہ خدا سے جدا اور الگ نہیں ہے۔ نہ کہ ''پیغمبر غیر خدا نہیں ہے''۔ (مترجم)

"امام غزالی نے احیاء العلوم شریف میں سید ابوعلی رودباری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے نقل کیا کہ ایک بندۂ صالح نے مجلس ذکر شریف ترتیب دی اور اس میں ایک ہزار شمعیں روشن کیں۔ ایک شخص ظاہر بیں پہنچے اور یہ کیفیت دیکھ کر واپس جانے لگے۔ بانیٔ مجلس نے ہاتھ پکڑا اور اندر لے جا کر فرمایا کہ جو شمع میں نے غیر اللہ کے لیے روشن کی ہو وہ بجھا دیجئے۔ کوششیں کی جاتی تھیں اور کوئی شمع ٹھنڈی نہ ہوئی"۔ (85)

رسول کو بظاہر خدا کے مقابل یا برابر ٹھہرانا ابتداء عجیب سا لگتا ہے۔ مولانا کی کتابوں میں بہر حال ایسے بہت سے اقتباسات مل جائیں گے جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ پیغمبر محمد کو خدا کے مساوی قرار نہیں دیتے تھے۔ میرے خیال میں یہاں ایسی جو چیز نظر آرہی ہے وہ اصلاً اس بات کی مثال ہے کہ مولانا بریلوی (حضرت) محمد کی پیغمبری اور ان کے خدا سے منفرد تعلق کے بارے میں نہایت غیر معمولی احساس رکھتے تھے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہاں ہم ولیم گراہم (William Graham) کی بات نقل کرنا چاہیں گے۔ وہ حدیث قدسی سے متعلق اپنے مطالعے میں لکھتے ہیں:

"حدیث قدسی کے مطالعے سے محمدؐ کے مشن کا وہ پہلو زیادہ واضح ہو کر سامنے آتا ہے، جسے زیادہ تر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ یعنی ایک ایسے عام آدمی کی حیثیت سے ان کا پیغمبرانہ کردار جو مبشر یا نذیر ہونے کی حیثیت سے نہ صرف قرآن کے تناظر میں تبدیل ہو جاتا ہے بلکہ اپنے تمام اعمال و افعال کے تناظر میں بھی...وحی قرآنی سے باہر بھی وحی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، زیادہ نمایاں طور پر ان کے اقوال و افعال میں۔ جہاں تک شخصی عقیدے اور شخصی تدین کے دائرے میں مذہبی بنیاد پر حاصل ہونے والے اختیار اعلیٰ کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ قرآن نیز حدیث میں پائے جانے والے متنوع مواد سے حقیقت کی دو مختلف شکلیں سامنے نہیں آتیں بلکہ ایک ہی مذہبی حقیقت سامنے آتی ہے جو اس کے مختلف پہلوؤں کا احاطہ کیے ہوئے ہے"۔ (86)

مولانا احمد رضا خاں نے دور اول کے مسلمانوں کی طرح، جن پر گراہم نے اپنے مطالعے میں روشنی ڈالی ہے، ایک پیغمبر اور وحی کے حامل کی حیثیت سے محمد کی شخصیت اور ایک رہنما اور قائد اور اپنے اصحاب کی طرح سے وفات پا جانے والے شخص کی حیثیت میں فرق نہیں کیا ہے۔ ان کی نظر میں پیغمبر محمدؐ اپنے تمام اقوال و افعال کے لحاظ سے پورے طور پر خدا کے پیغمبر اور مافوق البشر (Extra-human)

تھے اگر چہ تمام مسلمان پیغمبر محمد کو ان کی اپنی خصوصیات کی وجہ سے نا قابل بیان طور پر تمام انسانوں میں منفرد تصور کرتے ہیں، لیکن مولانا بریلوی آپؐ کے اصل پیغمبرانہ کردار کا زیادہ بلند شعور رکھتے ہیں اور اس کی وجہ سے وہ ایک مومن کی حیثیت سے پیغمبر محمد کو اپنی زندگی میں مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔

جیسا کہ امید کی جا سکتی ہے، مولانا بریلوی نے اس تعلق سے اپنی فکر کو خاص طور پر اپنے اشعار میں نہایت بلیغ اور زوردار انداز میں پیش کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اشعار دیکھیں۔ ذات باری سے پیغمبر محمدؐ کے تعلق و قربت کے سیاق میں وہ کہتے ہیں:

خدا کی رضا چاہتے ہیں دو عالم
خدا چاہتا ہے رضائے محمد
محمد برائے جناب الٰہی
جناب الٰہی برائے محمد
بہم عہد باندھے ہیں وصلِ ابد کا
رضائے خدا اور رضائے محمد(87)

درج ذیل اشعار میں پیغمبر محمد کو خدا کے ایسے محبوب کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو پورے طور پر خدا کے ساتھ متحد ہیں۔

میں تو مالک ہی کہوں گا کہ ہو مالک کے حبیب
یعنی محبوب و محب میں نہیں میرا تیرا(88)

معراج کے سفر میں پیغمبر اسلام خدا کے دولہا (کذا) بن جاتے ہیں:

کیا بنا نام خدا اسرا کا دولہا نور کا
سر پہ سہرا نور کا بر میں شہانہ نور کا(89)

جہاں تک خود مولانا بریلوی کے پیغمبر اسلام کے ساتھ تعلق کا معاملہ ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے شعوری طور پر خود کو عشق رسول میں غرق کر دیا تھا۔ بعض چھوٹی موٹی تفصیلات سے بھی اس کا اندازہ ہوتا ہے: وہ اپنا دستخط، تمام خطوط، فتاویٰ اور دوسری تحریروں میں، عبدالمصطفیٰ کے نام سے کرتے تھے۔ روزانہ کی نشست میں ایک موقع پر جب اس کی بابت ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ایک مسلمان کے تعلق سے فیصلہ دینے میں یہ حسن ظن کی علامت ہے۔ اس کے بعد انھوں نے یہ بتایا

کہ (حضرت) عمر خود کو بندہ اور رسول کا خادم بتاتے تھے۔[90] ایک دوسرے موقع پر انھوں نے فرمایا کہ اگر ان کے دل کو چیر کر دیکھا جائے تو اس کے ایک حصے پر لا الہ الا اللہ اور دوسرے حصے پر محمد رسول اللہ لکھا ہوا ہوگا۔[91]

جس طرح محسوس ہوتا ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی گاہے بہ گاہے مولانا بریلوی کے بہت سے معاملات میں دخل دیتے ہیں، اسی طرح انھوں نے پیغمبر محمد کی موجودگی کا شخصی طور پر تجربہ کیا۔ جن ایام میں وہ علم جفر سیکھ رہے تھے، پیغمبر محمد کو انھوں نے خواب میں دیکھا کہ انھوں نے مولانا کو اس علم کو سیکھنے کے لیے مطالعہ کو جاری رکھنے کی اجازت دی۔[92] 6-1905 میں اپنے دوسرے سفر حج کے موقع پر انھوں نے ایک ماہ مدینہ میں گزارا۔ 12 ربیع الاول کو عید میلاد النبی کے دن وہ یہیں تھے۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں انھوں نے یہ پورا عرصہ گنبد خضرا کے پاس گزارا۔ البتہ کبھی کبھی وہ مولانا داغستانی اور پیغمبرؐ کے چچا (حضرت) حمزہ کی قبر کی زیارت کے لیے بھی جاتے تھے۔ انھوں نے بعض علمی موضوعات پر حرم نبوی میں ہی مباحثہ کیا۔[93] مولانا کی نظر میں یہ جگہ دنیا کی سب سے مقدس جگہ ہے۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہتے تھے کہ مکہ سے مدینہ بہتر ہے، جیسا کہ ان کے اس شعر سے معلوم ہوتا ہے:

حاجیو! آؤ شہنشاہ کا روضہ دیکھو
کعبہ تو دیکھ چکے، کعبے کا کعبہ دیکھو[94]

ان کے نقطۂ نظر کے مطابق، پیغمبر محمدؐ دوسرے انبیا کی طرح اپنی قبر میں زندہ ہیں اور اپنے احساس و شعور کے ساتھ زندگی گزار رہے ہیں۔ رسول خدا اپنی قبر سے، اپنی قبر پر حاضر ہونے والے مہمانوں کی جس طرح مناسب سمجھتے ہیں مدد کرتے ہیں۔[95] مولانا ظفر الدین بہاری لکھتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت نے دوسرا حج خاص طور پر پیغمبر محمدؐ کے دیدار سے مشرف ہونے کے لیے کیا۔ انھوں نے یہاں پیغمبر محمدؐ کے ظہور کے انتظار میں پہلی شب ایک غزل (!) لکھتے ہوئے گزاری اگلی شب وہ غزل انھوں نے پیغمبر محمدؐ کے حضور میں پیش کی جس کے بعد ان کی قسمت جاگ اٹھی۔ دیدار کے لیے ان کی بے تاب و مشتاق نگاہ کو پیغمبر محمد کا دیدار نصیب ہوا۔[96] افسوس کی بات یہ ہے کہ خود مولانا احمد رضا خاں نے بظاہر اپنے اس تجربے کے بارے میں کچھ نہیں لکھا ہے۔[97]

پیغمبر محمدؐ کے تئیں ان کی عقیدت و محبت ان کی نعتیہ شاعری میں جھلکتی ہے۔ بعض نعتیہ منظومات پاکستان میں ملک گیر پیمانے پر مشہور ہیں اور عید میلاد النبی کے موقع پر انھیں گایا اور سنایا جاتا ہے۔ پیغمبر

محمدؐ کی عظیم وجلیل القدر شخصیت کے سامنے ان کی تواضع اور انکساری، اُنؐ سے معافی کی خواستگاری ان کے اشعار میں نمایاں ہے۔ "کروڑوں درود" والی یہ نظم ملاحظہ کریں:

خستہ ہوں اور تم معاذ، بستہ ہوں اور تم ملاذ
آگے جو شہ کی رضا تم پہ کروڑوں درود
گرچہ ہیں بے حد قصور، تم ہو عفو و غفور
بخش دو جرم وخطا، تم پہ کروڑوں درود (98)

یہ مولانا احمد رضا خاں کے تقویٰ و بزرگی اور پیغمبر اسلام سے ان کی عقیدت کی ہی بات تھی کہ عید میلاد النبی کی تقریبات بڑی دھوم سے منائی جاتی تھیں۔ یہ مولانا بریلوی اور ان کے عقیدت مندوں کے لیے نہایت خوشی کا موقع ہوتا تھا۔ جنوری 1916 کے شمارے میں "دبدبہ سکندری" نے یہ خبر شائع کی کہ عید میلاد النبی کے موقع پر بریلی، رام پور، پیلی بھیت، شاہ جہاں پور اور دوسرے شہر کے مسلمان بڑی تعداد میں اعلیٰ حضرت کے پاس حاضر ہوئے۔ کیوں کہ اعلیٰ حضرت بشمول عید میلاد النبی کے سال میں صرف تین خطاب عام کرتے تھے۔ (99) مولانا ظفر الدین بہاری نے اس تعلق سے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عید میلاد النبی کے موقع پر دو مرتبہ لوگوں کے سامنے تقریر کرتے تھے: ایک فجر کی نماز کے بعد دوسرے عشا کی نماز کے بعد۔ تقریر وسخن کی یہ مجلس ان کے آبائی مکان پرانی حویلی پر آراستہ ہوتی تھی، جس میں ان کے چھوٹے بھائی حسن رضا رہتے تھے۔ بیرون شہر کے علما کے علاوہ، شہر بریلی کے معززین بھی اس مجلس میں مدعو کیے جاتے تھے۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے لکھا ہے کہ اعلیٰ حضرت کی تقریر لوگوں میں اس قدر مقبول تھی کہ کوئی بڑا سے بڑا آدمی بھی عین وقت میں دوسری ایسی مجلس آراستہ کرنے کے بارے میں نہیں سوچتا تھا۔ (100)

میلاد النبی کے مذکورہ تقریب کی تیاریاں صبح سے شروع ہوگئی تھیں۔ شہر کے لوگ مولانا بریلوی کے مرید و متبعین اور عقیدت مند نہا دھو کر، نئے کپڑے پہن کر فجر کی نماز کے وقت ان کو سلام کرنے کے لیے مسجد میں پہنچ گئے۔ نماز فرض کی ادائیگی کے بعد لوگ ان کی دست بوسی کے لیے لائن میں لگ گئے۔ اس کے کچھ دیر کے بعد اور پھر زرات میں پرانی حویلی (101) میں نعت خوانی ہوئی۔ مولانا احمد رضا خاں مجلس میلاد میں عین قیام کے وقت اسٹیج پر حاضر ہوئے اور کچھ دیر خاموش کھڑے رہے۔ کیوں کہ ان کے مجلس میں آتے ہی لوگ مزید بڑی تعداد میں نہایت جوش وخروش کے ساتھ اُمڈ

پڑے تھے۔ ہال میں تمام کا سما پانا ممکن نہیں رہ گیا تھا۔ لوگوں کی دھکم پیل جب کم ہوئی تو وہ منہ دھو کر اور بغل میں رکھے اگالدان میں کلی کر کے بسم اللہ سے اپنی بات شروع کی۔

اس تقریر میں انھوں نے فرمایا کہ اللہ جو ذات واجب الوجود ہے۔ اس نے رسول اکرم کو غیر ذات باری کو خود سے قریب کرنے کے لیے منتخب کیا۔ تمام چیزیں اللہ کی پیدا کردہ ہیں اور محمدؐ اس کے تقسیم کنندہ ہیں۔ جو کچھ پہلے میں ہے وہی دوسرے میں ہے۔ دوسرے پیغمبران کرام پیغمبر محمدؐ کا ظل یا پانی میں پڑنے والے ستاروں کے عکس کی طرح ہیں۔ خدا نے اشیائے کائنات کو خلق کرنے سے پہلے اپنے نور سے پیغمبر محمدؐ کو پیدا کیا۔ ہر چیز کا نقطۂ آغاز رسول کی ذات ہے۔ یہاں تک کہ وجود کی ابتدا بھی انھی کا مرہون منت ہے۔ وہ اس معنی میں پیغمبر اول ہیں کہ تمام پیغمبروں میں وہ سب سے پہلے پیدا کیے گئے اور اس معنی میں وہ پیغمبر آخر ہیں کہ دنیا میں ان کی بعثت سب سے اخیر میں ہوئی۔ نور اول ہونے کی وجہ سے سورج اور دوسری تمام روشنیاں انھی کی ذات سے پھوٹی ہیں۔ تمام ذرات، پہاڑ، درخت اور پرندے محمدؐ کی پیغمبری کا اقرار کرتے ہیں۔ اسی طرح جبریل اور دوسرے پیغمبران کرام (یا فرشتے) بھی ان کی رسالت کے اقراری ہیں۔

مجلس میلاد کا مقصد نعمت خداوندی کا اظہار اور لوگوں کو مجتمع کر کے پیغمبر محمدؐ کی تشریف آوری اور ان کے فضائل ومحامد کو یاد کرنا ہے۔ مجلس میلاد میں جو شیرینی تقسیم کی جاتی ہے، اس سے متعلق مولانا بریلوی فرماتے ہیں کہ یہ نہ تو یہ اس کا ضروری حصہ ہے اور نہ ہی اس میں کوئی حرج ہے۔ یہ دعوت علی الخیر کی قبیل سے ہے اور اس لیے بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اللہ کی نعمت کا اظہار کرو۔ (102) (الضحیٰ 11:)

مولانا احمد رضا خاں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیا کو ایک جگہ جمع کر کے انھیں پیغمبر محمدؐ کی رسالت کی خبر دی۔ خدا کے حکم سے ان انبیا نے ان کا اعتراف کیا اور دوسروں کی طرف سے بھی اس بات کے گواہ بنے۔ اس طرح گویا پیغمبر محمدؐ کی یاد میں منعقد ہونے والی یہ پہلی مجلس تھی جس میں پیغمبر محمدؐ کے بارے میں بولنے والی پہلی ذات خدا کی ذات تھی۔ اس میثاق کے مطابق، تمام انبیا نے پیغمبر محمدؐ کی ولادت اور بعثت کو یاد کیا۔ فاضل بریلوی نے اس بات پر روشنی ڈالی کہ کس طرح پیغمبر محمدؐ کی ولادت پر فرشتوں نے خوشیاں منائیں اور شیاطین میں مایوسی کی لہر دوڑ گئی۔ مجلس کا اختتام نعت و درود پر ہوا۔ (103)

میلاد کی مجلس کی طرح، عرس، فاتحہ خوانی، گیارہویں کی رسوم، 19ویں صدی کے اختتام پر علما

کے درمیان بحث و مناقشے کا موضوع تھیں۔ دیو بندی علما اس طرح کی رسوم و تقریبات سے احتراز کرتے تھے۔[104] اہل حدیث کا نقطۂ نظر اس تعلق سے بہت زیادہ شدت پسندی کا تھا:

"انھوں نے عُرس و قوالی کی مخالفت کی۔ خاص طور پر شیخ عبدالقادر جیلانی کی ولادت کے دن گیارہویں کی تقریب کے شدید ناقد تھے...انھوں نے اس کی کسی بھی مقام (مقدس) حتی کہ مدینے میں قبر رسولؐ کی زیارت کو بھی ممنوع ٹھہرایا۔ وہ عمومی سطح پر اپنی اصلاح پسندانہ ذہنیت کی بنا پر نہ صرف تصوف کے انحرافات و تجاوزات کو بلکہ پورے تصوف کو حقیقی مذہب کے لیے خطرہ تصور کرتے تھے۔"[105]

دیو بندیوں کی طرح اہل حدیث بھی عید میلاد النبی کے مخالف تھے۔ 1890 کی دہائی میں امداد اللہ مہاجر مکی (99-1817) نے اس موضوع پر ایک رسالہ "فیصلہ ہفت مسئلہ" کے نام سے تحریر کیا۔ ان کے مطابق، مجلس میلاد کا جواز و عدم جواز اس کے شرکا کی نیت پر منحصر ہے۔ اگر کوئی شخص میلاد کی تفصیلات کو (جیسے اس کے لیے کسی خاص دن کی تعیین، مٹھائی تقسیم کرنا، لوبان جلانا، اور جانماز بچھانا وغیرہ) کو نماز روزے جیسی عبادت کی تفصیلات کے مساوی قرار دیتا ہے تو اس شکل میں وہ ممنوع ہے۔ کوئی اگر اسے فرض سمجھ کر کرتا ہے تو یہ بدعت ہے۔ لیکن اگر اسے محض ذکر رسول کے طریقوں میں سے ایک طریقہ سمجھا جائے تو پھر اس کی اجازت ہے۔[106]

میلاد کی طرح قیام بھی متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ مولانا احمد رضا خاں اقامت القیامہ[107] کے نام سے قیام سے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ عالم اسلام کے علما اس عمل کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ وہ اس تعلق سے خصوصیت کے ساتھ علمائے حرمین کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں اس کے مستحسن ہونے کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ اسلام کی شروع کی تین صدیوں کو چھوڑ کر، صدیوں سے اس پر عمل ہوتا آیا ہے۔[108] اس تعلق سے وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ جو کچھ مسلمان (یا مسلمانوں کا سواد اعظم: مترجم) بہتر سمجھے وہ اللہ کی نظر میں بھی بہتر ہے۔ مزید براں یہ کہ ایک ایسا عمل جسے سینکڑوں علما سینکڑوں سال سے بہتر سمجھتے آئے ہیں، برا نہیں ہوسکتا[109] دوسری وجہ یہ ہے کہ قیام پیغمبر اسلام کی تعظیم و احترام میں کیا جاتا ہے۔[110] اور اس کا ثواب ملتا ہے۔[111] مولانا بریلوی اس بات پر زور نہیں دیتے ہیں جیسا کہ باربرا مٹکاف نے لکھا ہے کہ اس وقت پیغمبر اسلام حاضر ہوتے ہیں۔[112] البتہ ایک حنبلی مفتی کے حوالے سے انہوں نے یہ بات برملا اور مضبوطی کے ساتھ کہی ہے کہ اس وقت پیغمبر کی روح

حاضر ہوتی ہے۔ (113)

وسیلے کی اہمیت:

اس باب میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کے نزدیک توسل کی بہت زیادہ اہمیت ہے۔ توسل ایک پیر اور شیخ کا بھی ہوتا ہے اور پیغمبر محمد صلعم کا بھی۔ اگرچہ واسطہ بننے کی صلاحیت متعدد لوگوں کو حاصل ہوتی ہے۔ وفات یافتہ بزرگ ہی نہیں بلکہ زندہ اہل اللہ بھی وسیلہ بن سکتے ہیں۔ (114) البتہ شخصیت کے اعتبار سے اس کے اثر و اہمیت میں فرق ہوتا ہے۔ پیغمبر اسلام کا وسیلہ سب سے اہم ہے۔ مولانا بریلوی سمجھتے تھے کہ پیغمبر اسلام کے خاندان میں فیوض و برکات زیادہ پایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ سماجی مرتبے سے قطع نظر بالجملہ ذات کو اہمیت دیتے اور ان کا احترام کرتے تھے۔ شاید اسی بنا پر انھوں نے (اور ان کے والد نے) سید شاہ آل رسول مارہروی کو اپنا مرشد منتخب کیا۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ روحانی نسبت کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کا عرس، گیارہویں اور میلاد وغیرہ کی تقریبات منانا ان کے اس اعتقاد کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بزرگان دین مرنے کے بعد بھی 'روحانی طور پر زندہ رہتے' ہیں اور زندگی میں جن مقامات سے ان کا تعلق تھا، ان سے ان کی قربت اور گہرا رشتہ برقرار رہتا ہے۔ اپنی ولادت و وفات کے ایام میں ان کا روحانی فیض بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ اسی وجہ سے متوسلین کو ہدایت کی جاتی تھی کہ وہ ولادت و وفات کی تقریبات منائیں اور بزرگوں کے مزارات کا خصوصی احترام کریں۔ اس طرح کے اعمال سے متعلقہ بزرگان دین کی خصوصی توجہات حاصل ہوتی ہیں اور ان کا روحانی فیضان پہنچتا ہے۔

مولانا کی نظر میں علما اور اکابر کے مزارات پر حاضری نماز روزہ جیسی عبادتی اہمیت نہیں رکھتی، البتہ وہ مومنین کے لیے خیر و اجر کا باعث ہے۔ ایک سوال کے جواب میں کہ آخر ایک شخص کو پیر کی کیوں ضرورت ہے؟ وہ فرماتے ہیں کہ بغیر وسیلے کے قربت و وصال خداوندی کے حصول کا تصور نہایت لغو تصور ہے۔ ان کی تمام تحریروں اور ملفوظات میں ان کی شخصیت میں ایک ایسے شخص کی جھلک ملتی ہے، جو انکساری کے ساتھ یہ سمجھتا ہے کہ اسے خدا سے قربت اور نجات حاصل کرنے کے لیے کسی (اللہ والے) کی مدد کی ضرورت ہے۔

اہل حدیث یا وہابی جیسا کہ مولانا بریلوی انھیں کہتے تھے، جماعت کے علما کی طرف سے توسل کا انکار ان کی نظر میں سراسر انانیت اور تکبر پر مبنی ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کی نظر میں رسول کا مرتبہ اتنا بلند ہے اور وہ خدا سے اس قدر قریب ہیں کہ ایک معنی میں جیسے انھوں نے مولانا کے لیے خدا کے مرکز عقیدت و تعلق ہونے کی حیثیت کو اپنی جگہ سے ہٹا دیا تھا۔(displaced as the center of his devotion) اگر چہ فاضل بریلوی کی تحریروں میں اس بات کی وضاحت ملتی ہے کہ پیغمبر اسلام کو حاصل ہونے والی صفات عارضی، حادث اور خدا کی عطا کردہ ہیں، صرف خدا کی صفات قدیم اور غیر عارضی ہے، تاہم فاضل بریلوی کے نزدیک پیغمبر اسلام کی رسالت بجائے خود ایسی عظمت و شان کی حامل ہے کہ وہ حب رسول کو حب خدا کے اظہار کا زیادہ اہم ذریعہ اور وسیلہ تصور کرتے ہیں۔ ان کی تحریروں اور عملی سرگرمیوں میں عشق رسول ایک تحریکی عامل کے طور پر موجود رہتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عشق رسول کو ہی انھوں نے 'غلط' اور 'صحیح' اور مسلمانوں کی ہدایت یا گمراہی کے درمیان خط امتیاز کھینچنے کے معیار کے طور پر برتا، لیکن میرے خیال میں اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہیں ہوگا کہ چوں کہ مولانا احمد رضا خاں وسیلے اور رسوم و رواج پر مبنی اسلام کی وکالت کرتے تھے، اس لیے انھوں نے اپنے یا اپنے متبعین کے تعلق سے 'دیوبندی یا دوسری جماعتوں کے بالمقابل انفرادی ذمہ داری کے (دینی) تقاضوں کو کم کر دیا۔(115) اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اپنی پوری زندگی اس بات کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے گزاری کہ مسلمانوں کو اپنے شب و روز کس طرح گزارنے چاہئیں، کس طرح عقیدہ و عمل کے ان معیارات کو (جن کی وہ اپنے طور پر وضاحت وہ کرتے ہیں) اختیار کرنا چاہیے اور ان مسلمانوں سے خود کو دور رکھنا چاہیے جن کا عقیدہ و عمل ان کی تشریح دین کے مطابق نہیں ہے۔ میں نے اس بات کی بھی وضاحت کی کوشش کی ہے کہ وہ کس عمل کے لیے فرد کی نیت کو خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔ اس بحث سے جو بات سامنے آتی ہے وہ ان کے طریقے اور منہج کی انفرادیت ہے جس کا باعث پیغمبر محمد کی ان کی زندگی میں فیصلہ کن اہمیت نیز پیغمبر کی بے احترامی کے مظہر کے پیش نظر مولانا بریلوی کی طرف سے پیغمبر کا دفاع کرنا ہے۔

■■■

حواشی وحوالہ جات

1۔ میں نے دانستہ طور پر "شیخ" کی اصطلاح استعمال کی ہے، جو تصوف کے کسی اہم سلسلے کے بانی کے معنی کو متضمن ہے۔ اس میں اور ایک عام پیر یا صوفی میں فرق ہے۔ اگرچہ دونوں ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اس طرح دونوں معنی میں امتیاز ہوسکتا ہے۔

2۔ مولانا حسنین رضا خاں: سیرت اعلیٰ حضرت ص: 55 کے مطابق چالیس روزہ تربیت کی شرط کی تکمیل مولانا بریلوی کا استثنا ان کی برتری اور فضیلت پر دلالت کرتا ہے۔ شاہ آل رسول کے بیعت کا فیصلہ مولانا احمد رضا خاں کے والد مولانا نقی علی خاں نے کیا تھا اور ان کو اس کا مشورہ مولانا عبدالقادر بدایونی نے دیا تھا۔ مولانا احمد رضا خاں اور ان کے والد شخصی طور پر شاہ آل رسول سے واقف نہیں تھے۔ سوال یہ ہے کہ مولانا بدایونی نے خود ان دونوں حضرات کو اپنے حلقۂ بیعت میں کیوں نہیں لیا؟ میرا خیال ہے کہ وہ کسی سید کے مرید ہونا چاہتے تھے اور مولانا بدایونی سید نہیں تھے۔

3۔ احمد رضا خاں: ملفوظات اعلیٰ حضرت ج: 1، ص: 83، ج: 3، ص: 9-68

4- See, e.g., Dabdaba-e Sikandari, 45: 50 (January 10, 1910), 9; 46: 50 (December26, 1910), 12-13; 47: 51 (December 18, 1911), 3.

5- یہ وعظ عرس نوری کے ایک موقع پر مارہرہ میں دے دیا گیا Dabdaba-e Sikandari, 46: 29 (August 1, 1910), 6.

6- See Zafar ud-Din Bihari, Hayat-e A`la Hazrat, pp. 97-98, 114, for example.

7- Ahmad Riza Khan, Hada'iq-e Bakhshish (Karachi: Medina Publishing Company, n.d.), Part 1, pp. 66-68. I am grateful to Mr. Nigar Erfaney of Karachi for his translation of this shajara.

8- Malfuzat, vol. 3, pp. 29-30. The Urdu original reads "shaikh" rather than "pir" as in my translation.

9۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ایک قریب المرگ صوفی شیخ سے جوق در جوق لوگ بیعت حاصل کرتے ہیں تاکہ زیادہ تاخیر کی صورت میں انھیں نقصان اٹھانا نہ پڑے۔

10- Naqa` al-Salafa fi Ahkam al-Bai`a wa'l Khilafa (Absorption of the [Teachings of Our] Forebears on the Duties of Discipleship), reprint

استفتا کی تاریخ (Sialkot, Pakistan: Maktaba Mihiriyya Rizwiyya, n.d.), p. 9.
اگست 1900 ہے۔ 1901 میں شائع ہوا۔

11۔ ایضاً: 11-9 یہ اس حدیث پر مبنی ہے کہ جس شخص کا کوئی شیخ نہیں، شیطان اس کا شیخ ہوتا ہے۔

12۔ Naqa' al-Salafa fi Ahkam al-Bai'a wa'l Khilafa, p. 12.

13۔ ملفوظات 2/11، بیعت کے نہ توڑے جانے کی حقیقت سے متعلق دیکھیے ایضاً 60-3/59۔

14۔ Ibid., vol. 2, p. 65.

15۔ Ibid., vol. 2, p. 45.

16۔ Ibid., vol. 2, p. 41.

17۔ ایضاً 3-3/22۔

18۔ مولانا احمد رضا خاں کے تمام مریدوں کے تعلق سے بتانا مشکل ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ دو لڑکوں: مولانا حامد رضا خاں اور مولانا مصطفیٰ رضا خاں کے علاوہ جو ان کے مرید تھے دیگر چند لوگوں کے نام یہ ہیں: حاجی کفایت اللہ، حافظ یقین الدین قادری، مولانا بریلوی کے مریدوں کی شناخت اس لیے بھی مشکل ہے کہ جن لوگوں کے نام اس حیثیت سے ذکر کیے گئے ہیں، وہ ان کے خلفا ہیں نہ کہ مریدین۔
ان دونوں کے درمیان فرق کی وضاحت آئندہ سطور میں کی جائے گی۔ دیکھیے: سیرت اعلیٰ حضرت ص: 124,132 حیات اعلیٰ حضرت ص: 40-139

19۔ یہاں سلسلہ سے مراد مشہور اور بڑے صوفی سلسلے (قادری چشتی وغیرہ) نہیں بلکہ ایک شیخ کے تحت پیری مریدی کا سلسلہ ہے۔

20۔ Dabdaba-e Sikandari, 51:51 (November 8, 1915), 3.

21۔ یہ تقریب وفات کے 40 روز بعد کی تقریبات (چہلم) کے موقع پر 8 دسمبر 1921ء کو منعقد ہوئی۔ اس تقریب کی تفصیلات میری نگاہوں سے نہیں گزریں تاہم مولانا حامد رضا خاں اور مولانا مصطفیٰ رضا خاں کی طرف سے اس تقریب کے اعلان کو میں نے پڑھا ہے۔ اعلان کے لیے دیکھیں: دبدبۂ سکندری، 85:13 (Nov 28, 1922) 5۔

22۔ See Muhammad Mas'ud Ahmed, Neglected Genius of the East: an introduction to the life and the works of Mawlana Ahmad Rida Khan of Bareilly (India) 1272/1856-140/1921 (Lahore: Rida Academy, 1987), p. 11, for a partial listing of Ahmad Riza's khalifas.

23۔ Dabdaba-e Sikandari, 45:50 (January 10, 1910), 9.

24۔ Naqa' al-Salafa fi Ahkam al-Bai'a wa'l Khilafa, op. cit., p. 14.

25- Ibid., pp. 15-21.

26- Sirat-e A'la Hazrat, p. 124.

27- یہ اصطلاح اہل سنت کی طرف سے طریقۂ محمدیہ، دیوبند، اہل حدیث، نیز حدیث سے شغف رکھنے والے دانش وروں کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے تفصیلی مطالعے کے لیے ملاحظہ فرمائیں: باب ہشتم۔

28- Mu'in ud-Din Na'imi, "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadar al-Afazil," Sawad-e A'zam, vol. 2 (Lahore: Na'imi Dawakhana, 1378/1959), pp.6-7.

29- Ibid., pp. 7-10, 20.

30- Malfuzat, vol. 1, p. 62.

31- Ibid., vol. 3, pp. 9-11.

32- Denny, "Islamic Ritual," in Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies, p. 76.

33- Referred to in the text as "Sura Tabaraka," after the first word in the sura. I am grateful to Professor Christian W. Troll for identifying the sura for me, in a personal communication.

34- Ibid., vol. 1, pp. 70-71.

35- ایک دوسرے موقع پر انھوں نے یہ وضاحت کی ہے کہ فرد "نفس"، قلب اور روح سے مرکب ہستی کا نام ہے۔ صوفی فکر میں اس تقسیم کے لیے دیکھیں: ایضاً 3/63

36- Malfuzat, vol. 4, p. 33. The translation is by William A. Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: a Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi (The Hague, Paris: Mouton, 1977), pp. 127-30.

37- Malfuzat, vol. 1, pp. 29-30.

38- Ibid., vol. 2, pp. 91, 93.

39- Ibid., vol. 3, p. 63.

40- Ibid., vol. 2, p. 102; vol. 3, p. 2.

41- Ibid., vol. 2, pp. 88-89, 108-12.

42- Ibid., vol. 2, pp. 86, 97; vol. 3, p. 44.

43- اس سیاق میں دیکھیں: فرانسس رابنسن: Islam and Muslim Society in South Asia: Contribution to Indian Sociology, 17 1983) 194-5

44- Digby, "The Sufi Shaikh as a Source of Authority," in Marc Gaborieau (ed.), Islam and Society in South Asia, pp. 57-58.

45- Ibid., pp. 61, 67.

46- Hayat-e A'la Hazrat, pp. 40, 46, 50, 131, 181.

47- Ibid., pp. 203-8.

48- Zafar ud-Din Bihari uses the word "mazhab" (Ar., madhab) interchangeably with din, the faith.

49- Hayat-e A'la Hazrat, pp. 189-92.

50- See, in this context, Katherine P. Ewing, "Ambiguity and Shari'at - A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension," in Katherine P. Ewing (ed.), Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1988).

51- Ewing, "The Pir or Sufi Saint in Pakistani Islam," p. 142.

52- Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, p. 247.

53- D. S. Margoliouth, "Kadiriyya," in EI2, p. 382. The article has presumably been updated since Margoliouth's death, though the editor's name is not indicated.

54- See ibid., pp. 380-83. Also, Aftab ud-Din Ahmad's "Life-Sketch" in his translation of 'Abd al-Qadir's Futuh al-Ghaib ("The Revelations of the Unseen") (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1967), pp. 1-14, for a biographical note on 'Abd al-Qadir Jilani.

55- پندرہویں صدی سے 19 ویں صدی کے اواخر تک کی قادری سلسلے کی تاریخ کے لیے دیکھیں:

56- Padwick, Muslim Devotions, p. 240. The other three named by Padwick are: Ahmad al-Rifa'i (d. 1183), Ahmad al-Badawi (d. 1276), and Ibrahim al-Dasuqi (d. 1278).

57- اس سیاق میں ایس۔ اے۔ اے۔ رضوی کا یہ تبصرہ قابل ملاحظہ ہے کہ: "اپنے تمام تر مقاصد کے لیے قادری

حضرات نے سلسلے کے بانی اور ان کی آل واولاد کو انہی صفات کا حامل قرار دینے کی کوشش کی"۔

58۔ مولانا احمد رضا خاں: حدائق بخشش (کراچی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، 1976 ص:252 (نوٹ: یہاں حوالہ دوسرے ایڈیشن کا دیا گیا ہے۔ یہ وہ اڈیشن ہے جس کا حوالہ اس باب کے حاشیہ نمبر 7 میں ہے۔ یہ ایڈیشن بھی مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی سے شائع ہوا ہے۔ لیکن اس پر تاریخ درج نہیں ہے۔ 1976 کے ایڈیشن کے برعکس اس پر تشریحات بھی نہیں ہیں۔ اس میں ذرا مختلف مجموعۂ منظومات شامل ہیں۔ مختلف جگہوں پر اس میں نظم کی تاریخ بھی لکھی ہوئی ہے جبکہ 1976 کے ایڈیشن میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا ہے۔ آگے اس کا حوالہ nd یا 1976 کے ذریعہ دیا جائے گا تا کہ دونوں ایڈیشنوں میں امتیاز ہو سکے۔

59۔ Ibid., p. 249. Ahad = The One, i.e., Allah; Ahmad = Muhammad.

60۔ ایضاً: ص: 233 یہ نظم خاصی مشہور اور قادری سلسلے کے لوگوں کے درمیان مقبول و معروف ہے۔

61۔ John A. Subhan, Sufism, Its Saints and Shrines (New York: Samuel Weiser Inc., 1970), p. 104.

62۔ Malfuzat, vol. I, p. 102.

63۔ ایضاً سبحان (صوفزم): 6-104) نے اس سلسلۂ مراتب کی تفصیل دی ہے، جو کافی پیچیدہ ہے۔ شمل کہتی ہیں کہ قطب (یا غوث) کا نظریہ جس کے مطابق وہ مسلمانوں کے سب سے اعلیٰ روحانی رہنما قرار دیے جاتے ہیں، شیعوں کے امام غائب کے نظریے کے مشابہ ہے۔

64۔ بظاہر احمد رضا خاں اس معاملے میں علی الہجویری کے ایک نظری خاکے کی پیروی کر رہے ہیں: دیکھیے کشف المحجوب۔

65۔ Hada'iq-e Bakhshish, Part I, n.d., p. 27.

66۔ Subhan, Sufism, p. 176.

67۔ Rizvi, A History of Sufism in India, vol. 2, p. 54.

68۔ 'Alawi: "of, belonging to, 'Ali."

69۔ Hada'iq-e Bakhshish, 1976 ed., p. 234.

70۔ ملفوظات 13/59 اگرچہ مولانا احمد رضا خاں نے شیخ عبدالقادر جیلانی اور نظام الدین اولیاء دونوں سے استمداد کیا تاہم انھوں نے اسے صرف شیخ عبدالقادر جیلانی کی کرامت قرار دیا۔

71۔ حیات اعلیٰ حضرت ص: 3-202

72۔ دیکھیے حیات اعلیٰ حضرت ص: 201 مولانا ظفر الدین یہ واقعہ لکھتے ہیں کہ مولانا احمد رضا خاں کو معلوم ہوا کہ ان کے گھریلو نوکروں میں سے ایک سید ہے۔ انھوں نے فوراً گھر کے لوگوں کو حکم دیا کہ وہ خود اس کی خدمت کریں اس کو دی جانے والی تنخواہ کو نذر کا عنوان دیا گیا اور اس کے کھانے، رہنے پر خصوصی توجہ دی جانے لگی۔ کچھ

دنوں بعد خود ہی وہ شخص گھر چھوڑ کر چلا گیا کیوں کہ کام کی تبدیلی کی وجہ سے اسے گویا پریشانی ہو رہی تھی۔

73- برصغیر ہند کے اصلاح پسند یا شریعت پر عمل کا ذہن رکھنے والے قادری سلسلے کے حضرات کی مثال کے لیے دیکھیے: Eaton, Sufis of Bijapur 1300-1700, pp. 284-86. S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India
رضوی A History of Souphism in India میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ بعض لوگ مثلاً شیخ عبدالحق دہلوی شریعت و طریقت کو باہم متحد کرنے کے لیے کوشاں تھے۔ دیکھیے، ص: 4-91۔

74- ملفوظات 4/18۔

75- شمل نے ''مسٹیکل ڈائی مینشن'' میں مسلم دنیا میں پیغمبر اسلام کی توقیر و تعظیم کی تاریخ سے بحث کی ہے۔ خاص طور پر شاعری کے حوالے سے۔ (ص: 27-213) مکمل بحث اس پر اس کتاب میں کی گئی ہے And Muhammad is His Messenger: the Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Lahore: Vanguard Books Ltd., Pakistan edition, 1987).

76- Malfuzat, vol. 1, pp. 43, 92-93; vol. 2, pp. 59-60: vol. 3, p. 29.

77- And Muhammad is His Messenger, pp. 207-13.

78- Mystical Dimensions, pp. 213-14.

79- Ibid., p. 215. This is a hadis qudsi (Divine Saying). On the Divine Saying, see Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam.

80- Mystical Dimensions, pp. 215-16.

81- Malfuzat, vol. 2, p. 58.

82- Ibid., pp. 58-59.

83- دیوبندیوں کے ساتھ علم غیب کے مسئلے میں مولانا احمد رضا خاں کی دلیل یہ تھی کہ جو چیز خدا کو معلوم ہے وہ ضروری نہیں ہے کہ پیغمبر محمد کو معلوم نہ ہو۔ مولانا احمد رضا خاں کا اعتقاد تھا کہ اللہ تعالیٰ حضرت محمد کو بسا اوقات علم غیب عطا کرتا تھا۔ اس علم غیب میں ان پانچ چیزوں کا علم بھی شامل ہے جس کا تذکرہ سورہ لقمان (34) میں کیا گیا ہے۔ یعنی قیامت کا علم، بارش کب ہوگی، رحم میں بچے کی نوعیت کیا ہے، ایک شخص کل کیا کمائے گا اور ایک شخص کی موت کہاں ہوگی؟ علم غیب کے مسئلے پر مولانا احمد رضا خاں کے نقطۂ نظر سے باب ہشتم میں بحث کی گئی ہے۔

84- Malfuzat, vol. 2, pp. 44-45.

85- ایضاً: 1/99 رودباری جنید بغدادی کے ہم عصر تھے: دیکھیے: شمل: مسٹیکل ڈائی مینشن: 54۔

86- Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam, p. 110.

Graham argues that the very existence of the hadis qudsi, which is a record of a Divine Saying in the Prophet's words, and which thus straddles the boundaries of Qur'an and hadis, should alert us against making a rigid distinction between the Prophet in his prophetic role and in his personal role. Graham finds evidence to believe that the earliest Muslims did not do so.

87- Hada'iq-e Bakhshish, 1976 ed., p. 47.

88- Ibid., p. 9.

89- ایضاً ص: 13۔ معراج کے واقعے پر مولانا احمد رضا خاں کی ایک لمبی نعت جسے پروفیسر مسعود احمد نے ان کی شاہکار نظم قرار دیا ہے یہ نظم بھی حضرت محمد کے آسمانی سفر کو شادی (جیسی تقریب) کی شکل میں پیش کرتی ہے۔ دیکھیے حدائق بخشش (nd) حصہ: 1 ص: 15-106۔ عُرس کا منظر بھی شادی کا ہی منظر نامہ پیش کرتا ہے۔ عرس کے لفظی معنی بھی شادی کے ہی ہیں۔

90- ملفوظات 1/43

91- Ibid., vol. 3, p. 67.

92- بہر حال کچھ دنوں کے بعد اس نے خود ہی اسے چھوڑ دیا۔ ایضاً ص: 3-1/82۔

93- ایضاً 5-2/34۔

94- حدائق بخشش (1976 ed) ص: 96 مزید دیکھیے ملفوظات: 8-2/47۔

95- ملفوظات: 30-3/28۔

96- حیات اعلیٰ حضرت ص: 44-43۔

97- ان کی طویل غزل حدائق بخشش میں شامل ہے۔ 105-1/92 مجھے اس میں پیغمبرؐ سے متعلق ان کا کوئی نظریہ نہیں ملا۔ لیکن اس میں حیرت کی بات نہیں اس لیے کہ مولانا ظفر الدین بہاری کی اطلاع کے مطابق یہ نظم اس تجربے سے قبل لکھی گئی۔

98- ایضاً (1976 ed) ص: 195 اگرچہ مولانا احمد رضا موسیقی کو صحیح نہیں سمجھتے تھے نہ ہی انھوں نے اپنی نظم موسیقی کے مطابق لکھی ہے لیکن دوسری بعض نظموں کی طرح ان کی یہ نظم غنائیت سے مملو ہے جس کی وجہ سے اس کو یاد کرنا اور گانا آسان ہے۔

99- دبدبۂ سکندری 52:11 (24 جنوری 1961) 3

100- حیات اعلیٰ حضرت 7-96 ظفر الدین بہاری سال کا تذکرہ نہیں کرتے۔

101- حیات اعلیٰ حضرت کے متن میں اس بارے میں انتشار پایا جاتا ہے۔ مولانا ظفر الدین فجر کی نماز کا حوالہ دیتے

ہیں اور یہ کہ دست بوسی مسجد میں ہوئی تھی یہ بات بھی واضح طور پر ملتی ہے کہ تقریر پرانی حویلی میں کی گئی۔

102۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:108۔اس میلاد کے بارے میں اپنے موقف کے حق میں دلیل پیش کرتے ہیں۔

103۔ حیات اعلیٰ حضرت 112۔جبریل نے پیغمبر محمد کی والدہ کی ڈھارس بندھائی۔جبریل نے ایک سفید مرغی کی شکل اختیار کر لی اور پیغمبر محمدؐ سے خود کو ظاہر کرنے کے لیے کہا۔ایک مرتبہ پھر شادی کے منظر کی عکاسی اس طرح سامنے آتی ہے کہ جبریل حضرت محمد (جو اب تک پیدا نہیں ہوئے تھے) کو کہتے ہیں کہ دونوں دنیا کی برات پوری طرح سج دھج چکی ہے اور دولہا کے گھر جانے کو تیار ہے۔(گویا حضرت محمد کا ایک دولہا کی حیثیت سے برات کی روانگی سے قبل انتظار ہو رہا ہے) ایسا لگتا ہے کہ اس واقعے میں دلہن خدا کے بجائے یہ دنیا ہے۔

104- Metcalf, Islamic Revival, p. 151.

105- Ibid., pp. 273-74.

106۔ فیصلہ ہفت مسئلہ ص: 76-50۔اوپر کی سطور میں میں نے تفصیل کے ساتھ ان کے موقف کو پیش کرنے کے بجائے اس کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔

107- Ahmad Riza Khan, Iqamat al-Qiyama 'ala Ta'in al-Qiyam li-Nabi Tihamat il-Jaza' al-Muhya li-Ghalmat Kanhaiya (Performing [the Ritual of] Standing Up Despite the Calumny [of Those who Refuse to] Stand for the Prophet ...), 1299/1881-82 (Karachi: Barkati Publishers, 1986).

108۔ یہ اعتراف کرنا کہ یہ عمل پہلی تین نسلوں میں نہیں پایا جاتا تھا، نہایت اہم ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بدعت ہے لیکن مولانا احمد رضا اس فتویٰ میں تفصیل کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ بدعت حسنہ ہے۔اس معاملے میں حریف کا منہ بند کرنے کے لیے حرمین کے ایک عالم کا حوالہ دیا گیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ چوں کہ مسلمان قیام کو بہتر سمجھتے ہیں اس لیے یہ بہتر ہے اور اس کی مخالفت کرنے والا بدعتی ہے۔ایضاً 29-28۔اہل سنت کے بدعت اور بدعت حسنہ سے متعلق نقطۂ نظر سے باب ششم میں بحث کی جائے گی۔

109۔ ایضاً ص: 9-28،6-25۔

110۔ ایضاً ص:36۔ان دونوں معاملوں سے متعلق مولانا احمد رضا خان نے تفصیلی شواہد پیش کیے ہیں اور تقریباً 30 متفرق صفحات میں اپنے دلائل دیے ہیں۔فتویٰ کا نصف آخر مشہور اہل حدیث عالم مولانا نذیر حسین محدث دہلوی کی رد میں تھا۔

111۔ ایضاً ص:22-15۔

112۔ دیکھیے: See Metcalf, Islamic Revival, p. 301. Ahmad Riza did assert in another context, however, that the Prophet had the ability to be

bodily present should he so desire. See section entitled "Ahl-e Sunnat

Prophetology" in Chapter VIII below.

مولانا احمد رضا خاں نے ایک دوسرے سیاق میں پوری تائید کے ساتھ یہ بات لکھی ہے کہ پیغمبر محمد کو یہ قدرت حاصل ہے کہ اگر وہ چاہیں تو جسمانی طور پر حاضر ہو سکتے ہیں۔ دیکھئے اس کتاب کے باب ہشتم کے وہ صفحات جو "اہل سنت کا تصور نبوت" کے تحت لکھے گئے ہیں۔

113۔ اقامت القیامہ، ص: 23۔

114۔ Metcalf, Islamic Revival, p. 303.

115۔ Metcalf, Islamic Revival, p. 397.

باب ششم

مولانا احمد رضا خاں بریلوی کا تصورِ سنت

بریلوی لٹریچر کے مطالعے کے دوران بار بار اہل سنت و جماعت کا لفظ نظر سے گزرتا ہے، جس کا اطلاق مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے ماننے والوں پر ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح فتاویٰ، ملفوظات، مسلکی بحث و مباحثے تمام جگہ استعمال ہوئی ہے۔ رسائل و مجلات اور دینی تنظیموں کے نام اس پر رکھے گئے ہیں۔ (1)(☆) ''سنت'' اور ''جماعت'' کے الفاظ استعمال کر کے اس جماعت کے لوگوں کو برصغیر ہند سے باہر کے سنی مسلمانوں سے جوڑنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا مقصد دوسرے ان مسلمانوں کو اپنی جماعت کے دائرے سے خارج کرنا ہے، جو ان کے مفہوم و معیار پر پورے نہیں اترتے۔

دوسری مسلم جماعتوں کے ساتھ مقابلہ آرائی کی یہ نفسیات بسا اوقات بہت کھل کر سامنے آتی ہے، جیسا کہ مولانا بریلوی کے ایک پیروکار کے مندرجہ ذیل اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے:

> ''حدیث میں آتا ہے کہ یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائیگی ان میں سے ایک فرقہ جنتی جبکہ باقی فرقے جہنمی ہوں گے۔ ایک صحابی نے پوچھا کہ اللہ کے رسول وہ فرقہ کون سا ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ وہ فرقہ (یا جماعت) وہ ہے جو میری اور میرے اصحاب کی راہ پر گامزن ہے۔ ایک دوسری روایت میں آتا ہے کہ یہ ناجی فرقہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم ہے۔ تو جو کوئی سوادِ اعظم سے خود کو الگ کرتا ہے، وہ جہنم میں جائے گا۔ اس وجہ سے اس ناجی جماعت کا نام اہل سنت و جماعت ہے۔'' (2)(☆☆)

بریلوی حضرات (علما) کا خود کو اہل سنت و جماعت قرار دینا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ اس حیثیت سے بریلویوں کو دیکھے جانے پر زور دیتے ہیں کہ وہ عالم، مفسر، محدث، فقیہ اور اسی طرح دیگر شرعی علوم کے ماہر ہیں۔ ظاہر ہے سنت کو اسلامی قانون میں اہم مرتبہ حاصل ہے، اگرچہ مولانا

(☆) اس اقتباس کا اصل حوالہ مصنف نے نہیں دیا (مترجم)

(☆☆) جس کتاب سے یہ اقتباس دیا گیا اس کا حوالہ یہاں نہیں دیا جاسکا (مترجم)

کی نظر میں پیغمبر اسلام کی مقدس شخصیت کا تصور صوفیانہ روایت سے زیادہ میل کھاتا ہے، لیکن حقیقت میں اہل سنت کی نظر میں بھی علما کو انبیا کا وارث سمجھا گیا ہے۔ (3) مولانا بریلوی خود کو بنیادی طور پر عالم تصور کرتے تھے نہ کہ صوفی۔ ان کے متبعین بھی انھیں ایسا ہی سمجھتے تھے، وہ مسلمانوں کی زندگی میں شریعت وطریقت دونوں کے رول کے قائل تھے لیکن وہ شریعت کو طریقت پر ترجیح دیتے تھے۔ اس کے پیش نظر ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ حنفی مذہب، جن کے وہ اور جنوبی ایشیا کی اکثر مسلم آبادی متبع ہے، کے تناظر میں سنت سے متعلق ان کے علم کا بنیادی ماخذ کیا ہے؟ اس کا جواب دینے کے لیے خاص طور پر ان کے ان فتاویٰ کا جائزہ لینا ضروری ہوگا جن میں انھوں نے پیغمبر محمدؐ سے متعلق اپنے نظریات کا دفاع کیا ہے اور اپنے حق میں قرآن وحدیث اور فقہ سے دلیلیں پیش کی ہیں۔

فاضل بریلوی کے فتاویٰ متعدد مجلات میں دستیاب ہیں اور اب تک (1980 تک) تمام فتاویٰ کی اشاعت عمل میں نہیں آسکی ہے۔ اس مجموعے کا نام ہے: العطایا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ۔ اہل سنت کے افراد ان فتاویٰ کو (مسلکی سطح پر) اپنے فکر وعمل کا اہم ماخذ تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ فتاویٰ کے اس مجموعے میں تمام فتاویٰ شامل نہیں ہیں، تاہم ان کے مطالعے سے ان کی علمی فضیلت اور مختلف مسائل وموضوعات کے تعلق سے ان کے طرز فکر کا اندازہ ہو جاتا ہے اور اس بنا پر دوسری جماعتوں کے نقطہائے نظر سے اس کا موازنہ کیا جاسکتا ہے۔

زیر نظر باب میں میں فتاویٰ کے حوالے سے میں اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گی کہ 'اتباع سنت' سے اہل سنت کی مراد کیا ہے؟ اس کے لیے میں نے ان فتاویٰ کا انتخاب کیا ہے جو ان موضوعات سے تعامل کرتے ہیں جو 1900 کے اوائل میں، اہل سنت اور دیگر علما کے درمیان زیر بحث تھے۔ ان میں سے ایک اذان کا مسئلہ ہے۔ یہ (اور اس طرح کے دیگر مسائل) پر ہونے والی بحث اس بنا پر کافی اہمیت کا باعث ہے کہ وہ 20ویں صدی کے مسلمانوں کی زندگی میں پیغمبر کی سنت کے عملی انطباق سے تعلق رکھتی ہے۔ اس موضوع پر ہونے والی بحثیں "دبدبۂ سکندری" (رامپور) کی 1914 سے 1916 تک کی فائلوں میں موجود ہیں۔ اس تنازع میں مولانا احمد رضا خاں کی شخصیت بنیادی حیثیت رکھتی تھی۔ کیوں کہ دراصل انھوں نے ہی اُس 'مردہ موضوع' کو زندہ کیا تھا۔

موضوع پر بحث کرنے سے پہلے میں عمومی سطح پر سنت کے معنی سے بحث کرنا چاہوں گی اور پیغمبر کے 'طریقے' اور 'عادت' کے معنی میں اس کے فہم واطلاق کو لے کر علما کے درمیان اختلافات کی

طرف اشارہ کرنا چاہوں گا۔ سنت کا حدیث لٹریچر سے تعلق اسی طرح سنت کی ضد بدعت کی بحث سے اس کا ارتباط بھی واضح ہے۔ نیز اجتہاد، تقلید اور تجدید کے تصورات اور ان کی بحثیں بھی سنت کی بحث کے دائرے میں آتی ہیں۔ یہ اصطلاحات اذان کی بحث میں اور عمومی سطح پر سنت کے لٹریچر نیز جنوبی ایشیا کی دوسری اصلاحی تحریکات کے تعلق سے مرکزی اہمیت رکھتی ہیں۔ آئندہ ابواب میں ندوہ اور دیوبند کے ساتھ اہل سنت کے بحث ومناقشے کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اصطلاحات کے معنیاتی انطباقات میں ان کے اور دوسری جماعتوں کے یہاں اختلافات رہے ہیں۔

سنت کا تصور:

قرآن وسنت مسلمانوں کے عقیدہ وعمل کے خدوخال کی تشکیل میں نہایت اہم کردار کے حامل ہیں۔[4] لفظ ''سنت'' کا استعمال قبل از اسلام دور سے ہوتا آیا ہے۔ اس کے لفظی معنوں میں طریقہ، قانون اور زندگی کا طرز واسلوب شامل ہے۔[5] گولڈ زیہر نے لکھا ہے کہ عہد جاہلیت کے مشرکین.... کے نزدیک سنت عرب کی روایات معاشرتی رواجات اور آباواجداد کی رسوم وعادات کا نام تھا۔[6] قرآن میں بھی یہ لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے جیسے قانون اور پیغمبر کی ذات سے الگ ہٹ کر ایسے عمل کے معنی میں جس کا تعلق خدا (33:62) سے لے کر، اصحاب رسول کے طرز عمل اور عام عبادات کے لیے بھی ہوتا ہے (جیسے نمازِ سنت)[7] علما کے درمیان اس بات کو لے کر اختلاف پایا جاتا ہے کہ سنت کا لفظ پیغمبرؐ کے طریقے اور عمل کے معنی میں کب سے استعمال ہونا شروع ہوا۔ پیغمبر کا طریقہ اور عمل ان معنوں کو شامل ہے: ذاتی نہ کہ پیغمبرانہ حیثیت میں حضرت محمدؐ کے اقوال واعمال اور فیصلے۔ جوزف شاخت (Joseph Schacht) کے مطابق اس اصطلاح کا استعمال پہلی صدی ہجری کے اخیر سے شروع ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس وقت تک مدینہ اور شام وعراق کے لوگ ''زندہ روایت کی رہنمائی میں زندگی گزارتے آرہے تھے اور یہ زندہ روایت جاہلی دور سے چلی آرہی روایت تھی نہ کہ پیغمبرؐ کی روایت۔ ان کا خیال ہے کہ پہلی صدی ہجری کے بعد بھی یہ ''زندہ روایت''، پیغمبر کی ممانعتوں کے باوجود باقی رہی:

> ''.... پیغمبر کی سنت.... نہ تو بعینہٖ پیغمبر کی سنت ہے اور نہ ہی ضروری طور پر اس کا اظہار وصدور ان کی طرف سے ہوا ہے۔ یہ سادہ طور پر (عراقی) مکتب فکر کی 'زندہ روایت ہے'، جسے پیغمبرانہ روایت کا عنوان دے دیا گیا ہے''۔[8]

شاخت کے اس نظریہ کو اسلامی روایت کے داخلی اور خارجی پہلوؤں پر لکھنے والے مختلف اسکالروں نے حالیہ دنوں میں چیلنج کیا ہے، الاعظمی نے اس تعلق سے ان کے بقول 'مسلم نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ پیغمبر کی سنت (جو مختلف اعتبارات سے ماضی کی روایت سے بالکل ہٹ کر تھی) ان کی زندگی میں ہی لوگوں کے عمل کا محور بن چکی تھی۔ ان کے بعد وسیع پیمانے پر وہ صدر اسلام کے مسلمانوں کی زندگی کا حصہ بن گئی۔ (9) چوں کہ قرآن کی مختلف آیات میں رسول کی مکمل اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور مسلمانوں سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ ان کے اسوے کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں، (10) اس لیے الاعظمی کا خیال ہے کہ پیغمبر کی سنت شروع اسلام سے معاشرتی رسوم وعادات پر حاوی ہوتی چلی گئی تھی۔

حدیث کی ابتدائی تاریخ سے متعلق نئی تحقیقات کے منظر عام پر آنے کے بعد گراہم نے بھی شاخت کے نقطۂ نظر سے اختلاف کیا ہے:

> "یہ سمجھنا... غلط ہوگا کہ پیغمبر کے اصحاب اور اسلام کے شروع کے دور کے مسلمان شعوری طور پر پیغمبر کے راستے سے الگ تھے... اپنے رسمی اور طے شدہ قانونی اصول کی شکل میں اس کا ارتقا خواہ کتنا ہی تاخیر سے کیوں نہ ہوا ہو، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں نے اسے علم اور رہنمائی کا ذریعہ تصور کیا اور اسے وحی اور صاحب وحی کے عمل میں متضمن محسوس کیا۔ بعد کے ادوار میں حدیثوں کے وضع کیے جانے کا مظہر اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ سنت پر مسلمانوں نے بعد میں توجہ مرکوز کی۔ (11)

زیادہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ سنت کی موجودہ معنی میں شروعات کب ہوئی؟ اصل اہمیت مسلمانوں کے لیے اس بات کی ہے کہ اس سے ایک طرف قرآن کی ترجمانی ہوتی ہے اور دوسری طرف وہ اپنے آپ میں اسلامی قانون کا ماخذ ہے۔ وہ قرآن کی ترجمان اس لیے ہے کہ قرآن میں تمام ضروری مسائل سے بحث نہیں کی گئی ہے، البتہ سنت کو یہ حیثیت حاصل ہے۔ (12) جیسا کہ گراہم بتاتے ہیں: "اسلامی اصطلاح میں اس کی وجہ قرآن کی محدودیت نہیں بلکہ انسانی فہم کی محدودیت ہے۔ چوں کہ قرآن خدا کا کلام ہے، اس لیے وہ اس قدر لطیف ہے کہ پیغمبر کی وساطت اور مدد کے بغیر اس کے معانی کی تفہیم و وضاحت نہیں ہو سکتی"۔ (13)

مختلف اصحاب علم ودانش نے یہ بات لکھی ہے کہ سنت اپنی آئینی حیثیت میں الہیاتی بنیاد رکھتی

ہے۔ گولڈ زیہر لکھتے ہیں کہ مذہبی معاملات میں پیغمبر محمدؐ نے جو بھی احکامات دیئے ہیں...ان کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے۔ وہ خدا کی طرف سے ان کے پاس نازل کئے گئے جس طرح قرآن نازل کیا گیا۔ [14] اور گرا ہم کے بقول: پیغمبر کے اقوال...شروع سے، پیغمبر کے عہد سے خدائی سند واختیار رکھتے تھے۔ [15] یہ سند واختیار قرآن کے مقابلے میں بھلے ہی ثانوی اہمیت کا حامل ہو، لیکن عملی معنوں میں وہ فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ [16]

چوں کہ پیغمبر اسلام (بنی نوع انسان کے لیے) ایک کامل نمونہ تھے، اس لیے ان کے (اوران کے اصحاب کے) (☆) ہر عمل کو دین وقانون کے حوالے سے بالکل صحیح سمجھا جاتا ہے۔ اور اسے ضابطۂ عمل کی حیثیت دی جاتی ہے۔ [17] اس وجہ سے پیغمبر محمدؐ کے اقوال وفرمودات، اعمال اور فیصلوں کو ان کے اصحاب نے پوری توجہ کے ساتھ یاد کیا، پڑھا سمجھا اور تحریری شکل میں انھیں محفوظ [18] رکھنے کا اہتمام کیا۔ [19] اس حقیقت کے پیش نظر کہ قرآن کے ساتھ سنت بھی قانون کے اہم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، علوم قرآن کی طرح علوم حدیث کو اسلامی لٹریچر میں خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ [20] تاریخی طور پر سنت رسول کو مسلم حکمرانی کے ماتحت علاقوں میں وہاں کے معاشروں میں رائج قدیم روایات ورسوم پر غلبہ حاصل ہوا۔ مغربی اسکالروں میں سے بہت سوں نے اس تعلق سے حدیث پر مسلمانوں کی طرف سے کیے جانے والے کام کے مختلف پہلوؤں کو اپنی تنقید کا موضوع بنایا ہے۔ حدیث کی ادبیات کے بڑے حصے کے ماخذ، اسناد اور منقول روایات کے اصل الفاظ کی ماہیت وغیرہ پر شبہات کا اظہار کیا گیا ہے۔ [21] احادیث کے ذخیرے میں بہت سی موضوع روایات بھی پائی جاتی ہیں، اس کا اعتراف مسلم اسکالروں نے بھی کیا ہے۔ [22] اس کے باوجود اہم بات یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کے یہاں پیغمبر اسلام کے اقوال وافعال کی روایات کو تقدیس واحترام اور احتیاط کے ساتھ یاد کرنے کا اہتمام پایا جاتا تھا۔ پیغمبر کے ایک صحابی زبیر پیغمبر سے روایت نقل کرنے کو بہتر نہیں سمجھتے تھے۔ اسی لیے کہ انھوں نے یہ حدیث سن رکھی تھی کہ جو کوئی غلط طور پر پیغمبر سے کوئی بات منسوب کرے گا اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالینا چاہیے۔ [23] لیکن یہ بات بھی صحیح ہے کہ خاص طور پر اصحاب رسول کے بعد کی نسل کے رواۃ نقل روایت میں غلطی کے احتمال سے اس قدر خوف کھانے والے نہیں تھے۔ موضوع احادیث کو پوری توجہ اور معیاری

(☆) یہ بات تمام مکاتب فکر کے درمیان مسلم ہے کہ آپؐ کی طرح آپؐ کے اصحاب کا ہر عمل سو فی صد صحیح اور قابل حجت نہیں (مترجم)

اصولوں کے تحت صحیح احادیث سے چھان پھٹک کر الگ کرنے کے لیے جرح و تعدیل کا ایک مستقل اور مکمل فن وجود میں آیا۔ [24]

بعض بنیادی قانونی تصورات:

سنت و بدعت: اسلامی فقہ کے مصادر چار ہیں: قرآن، حدیث (سنت) اجماع اور قیاس۔ انسان سے جو اعمال و افعال صادر ہوتے ہیں، فقہ میں اس کی درجہ بندی جس طرح کی گئی ہے اس میں (مامورات میں) سب سے اہم درجہ فرض کا اور (منہیات) میں سب سے اہم درجہ حرام کا ہے۔ [25] قانون کے سیاق میں سنت کے مختلف معنی ہیں۔ ایک ذیلی درجہ ہونے کے لحاظ سے وہ مندوب کے زمرے میں (بھی) آتی ہے۔

زندگی کے ہر شعبے میں پیغمبر اسلام کی سیرت کو رہنما اور آئینہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی عقیدہ یا فکر و عمل جو عہد رسالت کے بعد وجود میں آیا ہے، وہ مشکلات پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بدعت کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ سنت کی ضد کے طور پر بدعت کو محدث بھی کہا جاتا ہے [26]۔ اس معنی میں سنت گویا قدیم ہے۔ گولڈزیہر کے مطابق، عمومی سطح پر بدعت ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کا ماخذ انسان کی اپنی سوچ ہو اور دینی زندگی کے نظریاتی ماخذ (گویا مصادر شریعت) میں اس کا کوئی نشان نہ پایا جاتا ہو۔ [27] اس طرح بدعت ممنوع اور ناجائز ہونے کا معنی رکھتی ہے۔ [28] پیغمبر کی حدیث ہے کہ جو اس شہر (مدینہ) میں کوئی نئی چیز متعارف کرتا ہے، اس پر خدا، اس کے فرشتے اور تمام انسانوں کی لعنت ہو۔ [29]

بدعت کی اصطلاح کے رواج و استعمال کی تاریخ سے بحث کرتے ہوئے خالد مسعود نے لکھا ہے کہ 16 ویں صدی تک محدثین و متکلمین کے یہاں اس کا استعمال عمومی اور مبہم انداز میں ہوتا تھا جبکہ فقہا کے یہاں قانونی سیاق میں وہ بہت کم مستعمل تھی۔ مزید برآں معاشرتی رواجات کی بجائے اس کا استعمال مذہبی عقائد و عبادات تک محدود تھا۔ [30] نویں صدی میں امام شافعی (767-820) نے بدعت کی دو قسم قرار دی: بدعت حسنہ اور بدعت سیئہ۔ رابنسن لکھتے ہیں:

> ”بدعت کی دو قسمیں کی گئی۔ ایک ”بدعت حسنہ“ یا ”محمودہ“ دوسرے ”بدعت سیئہ“ یا ”مذمومہ“ (امام) شافعی نے یہ اصول وضع کیا کہ کوئی بھی نئی چیز جو قرآن و سنت، اجماع اور اثر کے مخالف ہو وہ بدعت سیئہ ہے۔ لیکن ایسی نئی بات جو ان چیزوں کے خلاف نہ ہو، وہ

بدعت حسنہ ہے"۔ (31)

آئندہ چل کر اسلامی فقہ میں اس کی پانچ قسمیں کی گئیں جو اوپر ذکر کردہ عام اصولوں کی بنیاد پر فرض سے لے کر حرام تک ہیں۔ (32)

19 ویں صدی کے اوائل میں عرب کے وہابیوں نے یہ دعوا کیا کہ وہ متعینہ فقہی مذاہب سے اوپر اٹھ کر پیغمبر کی سنت سے براہ راست روشنی اخذ کرنے کی کوشش کریں گے۔ (33) گولڈزیہر اس کے سخت ناقد ہیں:

"نئی وہابیت اولین دور کے منہج کو استعمال کرتی ہے اس کی کوشش یہ ہے کہ نہ صرف ان امور کو جو سنت کی روح سے متصادم نہیں ہیں، بدعت ٹھہرائے بلکہ ان امور کو بھی جن کا واضح ثبوت سنت میں نہیں پایا جاتا۔ یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ انتہائی قدامت پسند افراد ہر نئی چیز کی مخالفت کرتے ہیں۔ قہوہ، تمباکو نیز پرننگ کا استعمال اس زمرے میں آتا ہے۔ (جس کے وہ مخالف ہیں)۔" (34)

19 ویں صدی کے برطانوی ہندوستان میں علمانے اس انداز میں بدعت کی تعریف نہیں کی۔ مولانا رشید احمد گنگوہی (1905-1828) اور اشرف علی تھانوی (1943-1863) نے "ہر اس عمل کو.... جو سنت سے متصادم ہو، بدعت قرار دیا۔ ان کے مطابق، بدعت کا دائرہ عبادات مزید وضاحت کے ساتھ کہا جائے تو مذہبی اعمال ہیں"۔ (35) عرس اور گیارہویں جیسی رسوم جو اہل سنت کے یہاں رائج ہیں ان کی بنا پر دیوبندی اور اہل حدیث انھیں بدعتی قرار دیتے ہیں۔ اس پہلو پر مزید گفتگو آذان کی بحث میں کی جائے گی۔

اجتہاد اور تقلید:

مصادر اربعہ، جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا، کی روشنی میں شرعی احکام مستنبط کر کے فقہا اور مفتیان کرام مختلف طرح کے سوالات کا شرعی طور پر جواب دیتے ہیں۔ اسلام (یا اسلامی قانون) کے تشکیلی دور میں کسی معاملے میں قانونی استدلال کے عمل کو اجتہاد سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ (36) جوزف شاخت اور دوسرے مغربی اسکالروں کے مطابق، 10 ویں صدی کے اوائل میں مذاہب اربعہ (شافعی، مالکی، حنفی اور حنبلی) کے وجود میں آنے کے بعد مسلم دنیا میں اجتہاد کا عمل رک گیا۔ اور قانونی فیصلوں کے لیے یہی چاروں مذاہب معیار قرار پائے۔ اس مظہر کو باب اجتہاد کے مقفل ہو جانے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وائل بن حلاق نے دورِ اول کی اہم کتابوں کے مطالعے کی بنیاد پر لکھا ہے کہ 12 ویں صدی عیسوی تک اسلامی حلقوں میں مجتہدین کی موجودگی کا تصور پایا جاتا تھا اور باب اجتہاد کے بند ہونے کی بحث نہیں پائی جاتی تھی۔ (37) 11 ویں صدی میں ابو حامد غزالی نے کہا کہ اس وقت ایسے مجتہدین مطلق نہیں پائے جاتے جو خود اپنے مکاتب فکر قائم کر سکیں۔ البتہ انھوں نے مجتہدین فی المذاہب کی موجودگی کی بات کہی۔ (38) حلاق کہتے ہیں کہ باب اجتہاد کے مقفل ہونے سے متعلق بحث 12 ویں صدی عیسوی میں حنابلہ کے اس دلیل سے شروع ہوئی کہ ہر عہد میں مجتہدین کا وجود ناگزیر ہے۔ ورنہ شریعت کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا۔ اس نظریے کی احناف، موالک اور بعض شوافع نے مخالفت کی۔ آہستہ آہستہ 15 ویں صدی عیسوی تک حنابلہ نے اپنے مخالفین کے آگے گھٹنے ٹیک دیے اور تقلید کے نظریے کو فقہا کی تائید حاصل ہو گئی۔ (39)

ایسا لگتا ہے کہ علما کے درمیان یہ تصور قائم ہو گیا کہ ان کے اندر اجتہاد کرنے اور مجتہد کہلانے کی اہلیت پائی نہیں جاتی۔ حلاق کہتے ہیں کہ یہ تصور سراسر غلط تھا۔ مثال کے طور پر عہد عثمانی میں 16 ویں اور 17 ویں صدی میں کرنسی، قہوہ، دواؤں اور تمباکو وغیرہ سے متعلق مسائل پیش آئے اور ان سے متعلق فتوے دیے گئے۔ ''حقیقت یہ ہے کہ عملی طور پر اجتہاد کا عمل جاری رہا البتہ اس کو اجتہاد کا عنوان نہیں دیا گیا''۔ (40)

برصغیر ہند میں شاہ ولی اللہ دہلوی (62-1703) نے اجتہاد کی تائید و حمایت کی۔ ان کا خیال تھا کہ تقلید بدعت اور تحریف فی الدین ہے۔ (41) انھوں نے فرمایا کہ اجتہاد کا دروزاہ ہرگز بند نہیں ہوا ہے۔ جن لوگوں کے اندر اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے انھیں اس کا اختیار حاصل ہے اور یہ ان کی ذمہ داری بھی ہے کہ وہ اصل مصادر کو سامنے رکھ کر اجتہاد کریں۔ (42) ان کا کہنا تھا کہ ایک عالم کو چاروں مذاہب کے فقہی استنباطات سے واقف ہونا چاہیے اور حدیث کی روشنی میں ان کا جائزہ لے کر ان میں سے جو حدیث کے قریب ہو اسے اختیار کرنا چاہیے۔ (43)

شاہ ولی اللہ دہلوی کے نظریے کے برخلاف 19 ویں صدی میں دیوبندی اور بریلوی دونوں مکتب فکر کے علما نے تقلید کی حمایت کی اور حنفی مذہب سے مضبوط وابستگی پر اصرار کیا۔ دار العلوم دیوبند کے بانیان میں سے ایک مولانا قاسم نانوتوی (77-1833) تقلید کی حمایت میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ:

''عہد نبوی سے لے کر اب تک دنیا زوال اور ابتری کا شکار ہوتی چلی آرہی ہے۔اس وقت معروف مکاتب فقہیہ کے ائمہ جیسی صلاحیت رکھنے والے لوگ موجود نہیں ہیں۔آج کے علما سے اجتہاد کی توقع کرنا ایسا ہی ہے جیسے ایک ماہر ڈاکٹر کے مقابلے میں عطائی سے علاج کی توقع کرنا''...[44] (مفہوم)

مولانا احمد رضا خاں نے بھی اپنے مختلف فتاویٰ میں تقلید کی ضرورت پر زور دیا ہے۔اور برملا یہ بات کہی ہے کہ اس وقت کوئی بھی اجتہاد مطلق کی صلاحیت رکھنے والا موجود نہیں ہے۔[45] مولانا بریلوی کو ان کے متبعین میں اس قدر احترام و عظمت حاصل تھی کہ بسا اوقات ان میں سے بعض لوگ یہ جملہ دہراتے تھے کہ: ''اگر کوئی شخص انھیں (فاضل بریلوی) مجتہد قرار دے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں''۔[46] اس طرح کے حوالوں کے باوجود تقلید کی حمایت میں مولانا کے ایسے بہت سے فتاویٰ موجود ہیں جن سے اس کا اندازہ ہوجاتا ہے کہ وہ روایتی حنفی مقلد ہی تھے۔

البتہ 19 ویں صدی کے برطانوی ہندوستان میں اہل حدیث مکتب فکر نے فقہی مکاتب فکر پر تقلید کے مظہر کی شدید مخالفت کی۔اس بنا پر انہیں غیر مقلد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔اہل سنت کے لٹریچر میں غیر مقلد کی اصطلاح تحقیری معنوں میں استعمال کی جاتی ہے۔[47]

تجدید:

تجدید کی اصطلاح اجتہاد کے معنی سے مختلف ہے۔اس کے معنی میں نہ تو کسی مسئلے پر فقہی رائے دینا شامل ہے اور نہ ہی کسی پرانے مسئلے کے تعلق سے نئی رائے اختیار کرنا۔اس کے معنی اصلاً پیغمبر کی سنت کو ایسے عہد میں جب کہ لوگ اس سے پورے طور پر غافل ہوچکے ہوں، زندہ اور اسلامی سماج میں بحال کرنا ہے۔مسلمانوں کا خیال ہے کہ یہ صورت حال ہر صدی میں پیدا ہوتی ہے۔اس خیال کی بنیاد ابوداؤد کی اس حدیث پر ہے کہ: ''اللہ تعالی ہر صدی کے سرے پر ایک مجدد کو اٹھاتا ہے جو اس کی تجدید کا فریضہ انجام دے''۔[48] تجدید کا عمل انجام دینے والے کو مجدد کہا جاتا ہے۔

حلاق نے اجتہاد پر بحث کے تناظر میں لکھا ہے کہ مجدد دیگر صفات کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ مجتہد بھی ہوتا ہے۔[49] اس طرح مجتہد کا درجہ مجدد سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔تاہم قابل ذکر بات یہ ہے کہ 15 ویں صدی کے لگ بھگ مجتہد ہونے کے دعوا کی تو کوئی معنویت باقی نہیں لیکن مجدد کے بارے میں یہ تصور رہا کہ وہ ہر صدی میں (بسا اوقات متعدد) پیدا ہوتا ہے۔[50]

حلاق کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ احناف کے نزدیک باب اجتہاد مقفل ہو چکا تھا، اس لیے انھوں نے تجدید کی بھی کوشش نہیں کی۔(51) لیکن برصغیر ہند کے تعلق سے یہ بات صحیح نہیں ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی اکثریت حنفی مذہب کی حامل ہے اور 18 ویں صدی سے منظر عام پر آنے والی متعدد اسلامی تحریکات کی اصلاحی کوششوں کا عنوان (مسلم دنیا کے دیگر حصوں کی طرح) تجدید دین ہی رہا ہے۔(52) ان تحریکات کے قائدین جنھیں ان کے پیروکار مجدد سمجھتے تھے، علما ہی تھے اور اپنی جماعت کے لوگوں کی توقعات کا مرکز بن کر وہ سنگین اور بحرانی حالات میں منظر عام پر آئے۔(53) 18 ویں صدی کے اوائل میں سید احمد بریلوی (1786-1831) کے بارے میں مجدد ہونے کا دعوا کیا گیا۔ یہ وہی سید احمد بریلوی ہیں جنھوں نے اپنے پیروکاروں کے ساتھ سکھوں کے خلاف جہاد کیا تھا۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کی طرف سے بھی یہ دعوا کیا گیا(☆) جو دارالعلوم دیوبند کے بانیوں میں سے ایک تھے۔(54) 19 ویں صدی کے اخیر میں مولانا احمد رضا خاں کے بارے میں ان کے پیروکاروں کی طرف سے اس کا دعوا کیا گیا۔ اگرچہ انھوں نے اس دعوے کو خود آگے نہیں بڑھایا۔ کیوں کہ ایسا لگتا ہے کہ وہ اس لقب کو قبول کرنے پر تیار نہیں تھے۔ اہل سنت سید احمد بریلوی اور رشید احمد گنگوہی سے متعلق اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتے اور ان دونوں شخصیات کے معتقدین مولانا بریلوی سے متعلق اس دعوے کو مسترد کرتے ہیں۔

19 ویں صدی کے اہل سنت اور دیوبندی علما کے نزدیک اس بارے میں اتفاق نہیں پایا جاتا کہ قریب کی گزشتہ صدیوں میں کون شخصیات مجدد ہوئی ہیں۔(55) اس سے دوسرے موضوعات پر ان کے اندر پائے جانے والے دوسرے اختلافات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ ان اختلافات کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے سنت سے متعلق نقطۂ نظر کو سمجھنا ضروری ہے۔ ان کے فتاویٰ کے حوالے سے ہم اسے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

مولانا احمد رضا خاں کے فتاویٰ:

مولانا احمد رضا خاں نے 1921 میں اپنی وفات سے قبل کے دنوں میں کئی مرتبہ اپنے بڑے لڑکے مولانا حامد رضا خاں سے کہا کہ اللہ کے فضل و کرم سے تقریباً 90 سالوں سے مسلسل ان کے گھر سے افتا کا کام انجام دیا جا رہا ہے۔ فتویٰ نویسی کا کام ان کے دادا سے شروع ہوا۔ ان کے بعد ان کے والد

(☆) مترجم کی معلومات کی حد تک ایسا دعوا انھوں نے کبھی نہیں کیا، بلکہ مجدد سمجھی جانے والی کسی شخصیت نے خود سے یہ دعویٰ کبھی نہیں کیا۔ (وارث)

نے یہ ذمہ داری سنبھالی۔ ان کے بعد یہ کام فاضل بریلوی کے حصے میں اس وقت آیا جب کہ ان کی عمر صرف 14 سال تھی۔ انھوں نے پوری زندگی یہ کام جاری رکھا۔ اپنی وفات سے قبل انہوں نے یہ کام اس امید کے ساتھ اپنے دو بیٹوں کے سپرد کیا کہ اگر انھوں نے مل جل کر اس فریضے کو نبھایا تو اللہ کی رحمت ضرور متوجہ ہوگی اور انھیں آخرت کی سرخروئی ضرور حاصل ہوگی۔ (56)

بستر مرگ پر فتویٰ نویسی کے تعلق سے ان کا دیا گیا یہ بیان اس تعلق سے ان کا سب سے اہم بیان ہے۔ وہ اسے ایک مذہبی خدمت تصور کرتے تھے جو انھوں نے بغیر کسی انقطاع کے 50 سالوں تک برصغیر ہند کے مسلمانوں کے حوالے سے انجام دی۔ ان کے خیال میں جو کام وہ تنہا انجام دیتے رہے تھے، اس کی صحیح طور پر تکمیل اور انجام دہی کے لیے تین مکمل طور پر مصروف کار علما کی ضرورت تھی کیوں کہ موصول ہونے والے استفتاؤں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔

دوسری جگہ انھوں نے لکھا ہے کہ جتنی کثیر تعداد میں فتاویٰ انھوں نے لکھے ہیں وہ تین مفتیوں کی استطاعت سے بھی زیادہ تھے۔ (57) اپنے ایک فتویٰ (محررہ ذی الحجہ 1331 بمطابق، نومبر 1913) میں لکھتے ہیں:

> ''سوالات شہر بریلی، دوسرے شہروں، تمام ہندوستان بنگال، پنجاب، مالابار، برما، اراکان، اسی طرح اس نوع کے ممالک جیسے: چین غزنی، امریکہ اور افریقہ سے بھی آتے تھے، حتی کہ حرمین شریفین سے بھی سوالات آتے تھے۔ کبھی کبھی ایک بار میں پانچ سو استفتا سامنے رہتے تھے۔ ان میں سے کسی کا جواب لکھنے میں اگر تاخیر ہو جاتی یا کسی سوال کا جواب نہ لکھا جاتا تو اس کا الزام جھیلنا پڑتا۔ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت و مقدرت سے زیادہ مکلف نہیں کرتے''۔ (58)

فتویٰ کی نوشت و ارسال کے اس وسیع کام میں مولانا کو بعض افراد کا تعاون حاصل تھا۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے اس کی مختصر تفصیلات لکھی ہیں۔ ان کے بقول ہر دن کی ڈاک بعد ظہر روزانہ کی نشست عام میں کھولی جاتی تھی۔ یہ عمومی نشست روزانہ ان کے گھر پر منعقد ہوتی تھی۔ مولانا ظفر الدین بہاری باآواز بلند ان مراسلتوں کو یکے بعد دیگرے پڑھ کر سناتے تھے۔ پھر ان کے موضوعات کے لحاظ سے مولانا بریلوی ان کا جواب تحریر کرنے کے لیے انھیں بعض طلبہ یا اپنے شاگردوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اس طرح:

"اگر خط تصوف کے متعلق ہوتا اعلیٰ حضرت خود رکھ لیتے اور اس کا جواب بنفس نفیس خود تحریر فرماتے، تعویذات کے متعلق ہوتا تو میرے یا حضرت حجۃ الاسلام مولانا شاہ محمد حامد رضا خان صاحب کے حوالہ کیا جاتا۔ استفتا ہوتا تو حسب مراتب مولوی نواب مرزا صاحب بریلوی، مولوی سید شاہ غلام محمد صاحب بہاری، راقم الحروف جامع حالات فقیر ظفر الدین قادری رضوی، مولوی حکیم سید عزیز غوث صاحب حضرت صدر الشریعہ مولانا امجد علی صاحب کے حوالہ فرماتے"۔ (59)

ایسے مسائل جو اس سے قبل پیش نہیں آئے تھے اور جن کی نظیر مولانا بریلوی کے فتاویٰ میں موجود نہیں ہوتی تھی، اس کا جواب بھی ان کی طرف سے دیا جاتا تھا۔ مولانا کے شاگردوں کی فتویٰ نویسی کی تربیت میں اہمیت کے ساتھ یہ بات شامل تھی کہ وہ فتویٰ کو مستفتی کے پاس بھیجنے سے پہلے اس کی نقل اپنے پاس رکھ لیں۔ 5-1904 سے کچھ پہلے ایک دار الافتاء قائم کیا گیا۔ (60) یہاں مولانا ظفر الدین بہاری جیسے فتویٰ نویسی سیکھنے کے شائق طلبہ آکر اور فتویٰ نویسی کے کام میں ہاتھ بٹا کر یہ فن سیکھتے تھے۔ وقت کے ساتھ وہ مولانا بریلوی کے فتویٰ نویسی کا طرز و انداز سیکھ جاتے تھے اور انھی کے نہج پر خود اپنی بنیاد پر فتویٰ تحریر کرنے لگتے تھے۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے لکھا ہے کہ جن طلبہ کو یہ مشق و مہارت ہو جاتی تھی، مولانا بریلوی فتاویٰ کی کچھ ڈاک ان کے سپرد کر دیا کرتے تھے اور ان سے جواب لکھوالیا کرتے تھے۔ ان طلبہ میں مولانا بریلوی کی نظر میں سب سے باصلاحیت بہار شریعت کے مؤلف مولانا امجد علی اعظمی تھے۔ (61)

مولانا بریلوی کو تدریس کے مقابلے میں افتا کا کام زیادہ محبوب تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، مدرسہ منظر الاسلام، بریلی، جسے مولانا بریلوی نے 1904 میں قائم کیا تھا، وہ بنیادی طور پر مولانا ظفر الدین بہاری کی خواہش اور پیش رفت کا نتیجہ تھا۔ مولانا بریلوی کا وقت زیادہ تر فتویٰ نویسی میں گزرتا تھا۔ استفتاءات ڈاک سے بھی موصول ہوتے تھے اور دیگر ذرائع سے بھی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دار الافتاء میں شاگردوں کی مدد لینے کے ساتھ تنہا طور پر اپنی لائبریری میں یا زنان خانے میں شخصی طور پر بہت سے سوالات کے جوابات دے دیا کرتے تھے۔ ان کے ایک پیروکار نے لکھا ہے کہ فتویٰ نویسی کا یہ کام بیماری کی حالت میں بھی جاری رہتا تھا۔ (62) مولانا فتویٰ دینے کو ایک شرعی ذمہ داری تصور کرتے تھے۔ اس لیے اگر کوئی اس کی اجرت پیش کرنا چاہتا تو انھیں اس سے ذہنی تکلیف پہنچتی تھی۔ (63)

غالباً مولانا کی زندگی میں فتاویٰ رضویہ کی صرف دو جلدیں ہی شائع ہو سکی تھیں۔ یہ دونوں جلدیں شاید مولانا کے بھائی کے کتب خانے حسنی پریس سے شائع ہوئی تھیں۔ (64) ارادہ تھا کہ کل جلدیں جو اندازاً بارہ تھیں، انھیں شائع کیا جائے۔ بعض وجوہات کی وجہ سے جو واضح نہیں ہیں، یہ جلدیں 1950 کے اواخر میں جا کر شائع ہو سکیں۔ ان وجوہات میں حسنی پریس کی مالی مشکلات اور مولانا کی وفات کے بعد اہل سنت کی قیادت کو لے کر ہونے والے اختلاف کے اسباب شامل ہیں۔ اس کے اشاعت کی شروعات مولانا کے چھوٹے لڑکے مصطفیٰ رضا خاں کی ایما پر دارالعلوم اشرفیہ، مبارک پور سے تعلق رکھنے والے مولانا عبدالرؤف کی نگرانی میں ہوئی۔ (65) چوں کہ اس وقت سے لے کر اب تک تین نسلوں کے عرصے میں اس کی جلدیں مختلف جگہوں سے شائع ہوتی رہی ہیں۔ اس کے مرتبین میں بھی مختلف نام شامل ہیں، اس لیے اس کی شکل اور ضخامت میں فرق پایا جاتا ہے۔

جب مولانا عبدالرؤف نے اسے شائع کرنے کی تیاری کی تو اندازہ ہوا کہ اس کے مخطوطات نہایت بُری حالت میں ہیں (ان کی کئی نقلیں ہو چکی تھیں اور اصل بھی موجود نہیں تھی) یعنی مخطوطات نامکمل تھے اور ان کی توثیق کی ضرورت تھی۔ چناں چہ جہاں وہ اور ان کے مساعدین کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ نامکمل حوالوں کی نشاندہی کر سکیں، وہاں انھوں نے حوالے دے دیئے، جہاں یہ ممکن نہ ہو سکا وہاں انھوں نے اسے پہلی ہی حالت میں چھوڑ دیا۔ اس طرح کے عمل میں کافی محنت اور روپیہ خرچ ہوا، طباعت کی دشواریاں اور مشکلات اس کے علاوہ ہیں۔ (66)

ہمارے نقطۂ نظر سے سب سے زیادہ پریشان کن بات یہ ہے کہ اس مجموعۂ فتاویٰ میں بہت سے اہم فتاویٰ شامل ہونے سے رہ گئے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ اس مجموعے میں جن بعض رسالوں اور کتابچوں کو شامل ہونا تھا وہ کھو گئے۔ مزید برآں فتاویٰ رضویہ مولانا احمد رضا خاں کے آرا و افکار کو جاننے کا ایک جامع ذریعہ تو ضرور ہے، لیکن مخصوص موضوعات پر وہ مکمل حوالے کی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس لیے فتاویٰ رضویہ کے علاوہ الگ سے شائع ہونے والے فتاویٰ کے حوالے کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اس طرح کی علاحدہ اشاعتیں اواخر 19 ویں صدی اور اوائل بیسویں صدی کے عرصے میں حسنی پریس بریلی اور صوبہ جات متحدہ اور پٹنہ سے منظر عام پر آئیں۔

فتاویٰ رضویہ روایتی انداز میں مرتب کی گئی ہے، جس میں بہت سی کتابیں ہیں اور ان کتابوں کے بہت سے ابواب ہیں۔ وہ موضوعات جن کا تعلق عبادات سے ہے جیسے طہارت، نماز، روزہ، زکات

اور حج، ترتیب کے ساتھ پہلی چار جلدوں میں شامل ہیں۔ آگے کی جلدیں نکاح، سیر، شرکت، بیع، رہن وغیرہ پر مشتمل ہیں۔[67]

ان موضوعات میں بعض دیگر اہم مگر ذیلی موضوعات بھی شامل ہیں۔ اس طرح جنازہ پر مشتمل ایک باب (جو 377 صفحات پر مشتمل ہے) جو کتاب الصلاۃ کا حصہ ہے، اس میں شامل فتاویٰ میں مردوں کے عقائد کسی کی وفات پر انجام دی جانے والی مختلف مذہبی رسومات جیسے فاتحہ، ایصال ثواب وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔[68] اسی طرح سیر کے باب میں 1920 کی خلافت تحریک، انگریزی زبان سیکھنے، ہندوستان دارالاسلام ہے یا دارالحرب؟ جیسے موضوعات پر فتاویٰ شامل ہیں۔ اگر چہ تصوف اور سیاست کے موضوع سے اوپر مذکورہ حوالوں کے تحت اعتنا نہیں کیا گیا ہے، وہ ان فتاویٰ کے تحت شامل ہیں جو ابتدائی درجہ بندی کے لحاظ سے جنائز اور سیر سے بحث کرتے ہیں۔

اس سے ملتا جلتا ایک معاملہ یہ ہے کہ بسا اوقات ایک استفتا نامہ کئی نوع کے سوالوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اس کے جواب کو کئی حصوں اور درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔[69] مثلاً یہ سوال کہ کیا احمدی (قادیانی) ہو جانے والا سنی مرتد کہلائے گا، اگر ہاں تو اس کی بیوی اور بچے پر کن احکامات کا اطلاق ہوگا؟[70] اس سوال کا تعلق مسئلہ ارتداد سے بھی ہے اور مسئلہ نکاح سے بھی۔ یہ فتویٰ انداد کی بحث میں شامل ہے نہ کہ نکاح کی بحث میں۔ اس لیے کہ مولانا احمد رضا خاں نے سوال کے صرف نصف پہلو پر نسبتاً اختصار کے ساتھ اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے۔

یہ فتویٰ مولانا احمد رضا خاں کی فتویٰ نویسی کی ایک اچھی مثال ہے۔ انھوں نے اپنے موقف کے حق میں بہت سے دلائل دیئے ہیں اور دوٹوک انداز میں فیصلہ دیا ہے۔ یہ سوال پہلے امرت سر کے ایک عالم سے وہاں رہنے والے ایک شخص نے 3-1902 میں پوچھا تھا۔ یہ غلام احمد (قادیانی) کے ظلی نبی ہونے کے دعوے کے اعلان کے معا بعد کے عرصے کی بات ہے۔ مذکورہ عالم نے جو فتویٰ دیا اس کی اس شہر کے متعدد علما نے توثیق کی۔ اس کے بعد اس پہلے عالم نے یہ استفتا علما کے جوابات و توثیقات کے ساتھ مولانا بریلوی کے پاس بھیج دیا اور ان سے اس مسئلے میں اپنی رائے دینے کی درخواست کی۔

مولانا بریلوی نے اس استفتا کے جواب میں غلام احمد قادیانی کی تحریروں کا بھرپور جائزہ لیا۔ صفحات کی قید کے ساتھ کتابوں کے تفصیلی حوالے دیئے اور اس کی روشنی میں انھوں نے غلام احمد قادیانی کو دس اہم وجوہ سے کافر ٹھہرایا۔ مثال کے طور پر انھوں نے کفر کی وجہ غلام احمد قادیانی کی کتاب "ایک

غلطی کا ازالہ'' کے حوالے سے یہ لکھی ہے:

اس کے صفحہ 673 پر وہ لکھتے ہیں کہ میں احمد ہوں اور اس کے حوالے کے لیے قرآن کی آیت (61:6) پیش کرتے ہیں (جس میں عیسیٰ مسیح کی زبانی یہ بشارت دی گئی ہے کہ ایک خدا کا فرستادہ دنیا میں آئے گا جس کا نام احمد ہوگا)۔ مرزا غلام احمد نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ) اس آیت میں پیغمبر محمدؐ کی نہیں بلکہ ان کی آمد کی بشارت دی گئی ہے''۔[71] (مفہوم)

غلام احمد قادیانی کی مختلف کتابوں سے اپنے حق میں دلائل پیش کرتے ہوئے مولانا نے غلام احمد قادیانی کے اس دعوے کا جائزہ لیا ہے کہ اس نے نبی کا اس معنی میں استعمال نہیں کیا ہے، جو عام طور پر سمجھے جاتے ہیں۔ مولانا بریلوی نے اس بیان پر شدید تنقید کی ہے۔ فقہ کی کتابوں سے بہت سے دلائل نقل کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ ماضی میں یہ دلیل قبول نہیں کی گئی۔ اس لیے حال میں بھی وہ قبول نہیں کی جا سکتی۔ مثال کے طور پر اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تم آزاد ہو تو اس کا مطلب طلاق ہی لیا جائے گا اس کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ اس کو اس بات کی اجازت دی جارہی ہے کہ وہ جہاں چاہے جائے۔[72] بصورت دیگر دین و دنیا سے تعلق رکھنے والے تمام امور بکھر کر رہ جائیں گے۔[73]

اس طرح تفصیل کے ساتھ غلام احمد قادیانی کے کفر کے دلائل دیتے ہوئے مولانا نے لکھا ہے کہ جو مسلمان بھی غلام احمد قادیانی کے ان دعاوی سے واقف ہے اس کا یہ فریضہ ہے کہ وہ اس کو کافر ٹھہرائے جو ایسا نہ کرے (اس حوالے سے انھوں نے خاص طور پر ندوۃ العلماء کا نام لیا ہے) وہ خود کافر ہے اور اپنے اس نقطۂ نظر کے حق میں بھی فقہ کی کتابوں سے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ اخیر میں انھوں نے بتایا ہے کہ احمدی بن جانے والے ایسے شخص پر اس کی بیوی حرام ہو جائے گی اور مہر اور بچوں کے تعلق سے متعلقہ احکامات اس سلسلے میں نافذ کیے جائیں گے۔

اہم بات یہ ہے کہ دیوبندی علما ہمیشہ اپنی رائے کا ماخذ اور حوالہ بیان نہیں کرتے۔[74] یہ مولانا بریلوی کی خصوصیت ہے کہ وہ اپنے موقف کے حق میں قرآن، حدیث اور فقہ سے تفصیلی دلائل دیتے ہیں۔[75] ان کی تحریر کی ایک خصوصیت منطقیت بھی ہے۔ اپنے مذکورہ بالا فتویٰ میں انھوں نے اپنی بات کو بدیہی اور اپنے مخالف کی بات کو بظاہر حماقت پر مبنی بنا کر پیش کیا ہے۔ اس دلیل کے ساتھ اگر (جیسا کہ لگتا ہے) کسی لفظ کو من مانے طور پر اس کے اصل معنی سے ہٹ کر استعمال کیا جائے تو پورا معاملہ

انتشار و پراگندگی کا شکار ہو کر رہ جائے گا۔ اپنی تمام باتوں کے خلاصے کے طور پر انھوں نے کہا کہ یہی نہیں کہ غلام احمد قادیانی کی بابت حماقت پر مبنی ہے، بلکہ وہ سراسر کفر ہے۔ مسلمانوں کو اس حقیقت کا پوری طرح ادراک کرنا اور اس مدعی نبوت کو کافر ٹھہرانا چاہیے ورنہ وہ خود کافر ہو جائیں گے۔

ایسے وقت میں جبکہ مختلف موضوعات کے تعلق سے اسلامی تحریکوں کا موقف مختلف اور متنوع تھا، ان کے تعلق سے مولانا کا بے لچک موقف اور اس کے حق میں منطقی دلائل کا یقیناً گہرا اثر مرتب ہوا ہوگا جیسا کہ مذکورہ بالا فتویٰ سے واضح ہوتا ہے، ان کے فتاویٰ جس طرح عقیدہ و عمل کے لیے قندیل ہدایت کی حقیقت رکھتے تھے، اس طرح ان کی حیثیت ایک انتباہ کی بھی تھی کہ اہل ایمان کو کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔ اس طرح ان کا بے لچک اور غیر مبہم نقطۂ نظر اپنے اندر اس بات کی اپیل رکھتا تھا کہ مسلمانوں کا عملی رویہ اسی طرح بے ٹوک ہونا چاہیے، خواہ اس کا تعلق متنازعہ فیہ مسائل سے ہی کیوں نہ ہو۔ آئندہ ابواب کے مباحث سے اس پر مزید روشنی پڑ سکے گی کہ ان کا اس طرح کا غیر مصالحانہ موقف محض غلام احمد قادیانی کے تعلق سے ہی نہیں تھا (جس میں دیوبندی اور دوسری جماعتوں کے علما ان کے ساتھ ہیں) بلکہ دوسری شخصیات اور موضوعات کے تعلق سے بھی ایسا ہی تھا۔ وہ نہایت پختگی کے ساتھ یہ سمجھتے تھے کہ نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کو قرآن و سنت کی بھرپور اتباع کرنی چاہیے بلکہ جو لوگ ان کی اتباع نہیں کرتے ہیں، ان کی مذمت اور ان پر تنقید بھی کرنی چاہیے خواہ اس کے عواقب جو بھی ہوں۔

جو بات مثکاف نے دیوبندی علما کے فتاویٰ کے تعلق سے کہی ہے، وہی بات مولانا احمد رضا خاں کے فتویٰ سے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے کہ ان فتاویٰ میں جو عقائد و عبادات سے بحث کرتے ہیں...موضوع کا جائزہ بہت تفصیل اور گہرائی سے لیا گیا ہے۔ ان میں... متعلقہ موضوعات پر مختصر اور محدود انداز میں نہیں بلکہ کھلے اور وسیع انداز میں بحث کی گئی ہے۔ چناں چہ ان میں ایسے مسائل بھی شامل ہیں، جن پر پچھلے فتاویٰ میں اعتنا نہیں کیا گیا تھا۔ [76] اپنے عہد کے مسلمانوں کے درپیش مسائل سے بحث کرتے ہوئے انھوں نے مختلف النوع امور پر اپنا موقف پیش کیا ہے جیسے ہندوؤں سے متعلق صحیح رویہ کیا ہونا چاہیے۔ 1920 میں گاندھی جی کی طرف سے چلائی جانے والی ترک موالات کی تحریک میں مسلمانوں کو شرکت کرنی چاہیے یا نہیں؟ اسی طرح کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت، ٹیلی گراف کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر کی شرعی حیثیت وغیرہ۔

ایک نمایاں امر مختلف متنازعہ فیہ مسائل کے بارے میں مولانا بریلوی کا علمائے حرمین سے

رجوع کرنا اور ان سے ان فتاویٰ تصدیق کرانا ہے۔ [77] اس طرح کے مسائل میں سے ایک مسئلہ بینک نوٹ کا ہے جس کا ذکر اوپر آیا۔ 1877 (1294ھ) میں بینک نوٹ کا اجرا عمل میں آیا۔ [78] مولانا بریلوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی بینک نوٹ کے بارے میں اس پہلو پر متفق تھے کہ وہ از قبیل مال ہی ہے اور اس پر زکاۃ واجب ہوگی، البتہ وہ اس بارے میں مختلف تھے کہ اگر تفاضل کے ساتھ کرنسی کا کرنسی سے تبادلہ کیا جائے تو یہ جائز ہوگا یا سود کے ضمن میں آکر حرام ہوگا۔ مولانا گنگوہی ایسے معاملے کو ناجائز جبکہ مولانا بریلوی اسے جائز تصور کرتے تھے۔ کیوں کہ پہلے کی نظر میں ایسا معاملہ سود کے مشابہ تھا اور دوسرے کی نظر میں وہ سود کے مشابہ نہیں تھا۔ مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی اس معاملے میں مولانا رشید احمد گنگوہی کے ساتھ تھے۔ علما نے ہندوستان میں برطانوی سامراج کے تعلق سے جو موقف اختیار کیا تھا، یہ بحث اس سے متعلق اپنے سیاسی مضمرات رکھتی تھی۔ اس پر باب 9 میں بحث کی جائے گی۔

اگرچہ دونوں فریقوں کے دلائل مسئلہ بالا کے تعلق سے اہم ہیں، تاہم مولانا بریلوی کے فتویٰ کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ (1906 میں) مکہ میں مکہ کے دو علما کی طرف سے بینک نوٹ کے سوال کے جواب میں دیا گیا۔ [79] اس واقعے کے تناظر میں دیکھیں تو مولانا بریلوی علمائے حرمین کے لیے مفتی کا رول ادا کرتے نظر آتے ہیں جو ایک استثنائی بات محسوس ہوتی ہے۔ مولانا بریلوی کے معتقدین فخر کے ساتھ اس واقعے کو مولانا کی اس شہرت و مقبولیت کے تناظر میں دیکھتے ہیں جو انھیں ندوۃ العلماء کے بارے میں فتویٰ لکھ کر حاصل ہو چکی تھی۔ [80] ندوۃ العلماء سے متعلق اس فتویٰ میں دیوبند سے متعلق فتویٰ کی طرح (ان دونوں فتاویٰ پر باب 7 اور 8 میں بحث کی جائے گی) مولانا بریلوی نے بریلی میں لکھے گئے اپنے ایک فتویٰ پر علمائے حرمین کی تصدیق و توثیق حاصل کی تھی۔ [81] اس معاملے میں، بینک نوٹ والے معاملے کے برعکس، انھوں نے ایک ایسے مسئلے میں جس میں ہندوستان کے علما اپنے موقف کے اعتبار سے بٹے ہوئے تھے، علمائے حرمین جیسی اہم اتھارٹی سے اپنے موقف کی تائید چاہی۔ اور اس تائید سے نہ صرف یہ کہ ان کی پوزیشن مضبوط ہوئی بلکہ اس کے ذریعہ انھوں نے اپنے مخالفین کو شدید اضطراب میں مبتلا کر دیا۔ 20 سال کے عرصے میں حرمین کے علما نے بہت سے مسائل میں ان کی حمایت و تائید کی۔ ان مسائل میں اذان کا مسئلہ بھی شامل تھا (جس پر چند سطروں کے بعد بحث آرہی ہے)۔ علمائے حرمین کے ساتھ مولانا کا رابطہ گویا باہمی تعامل و تبادلۂ فکر پر مشتمل تھا۔ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس ربط و تعامل سے ہندوستان میں مولانا کی شخصیت کو کافی رسوخ و استحکام حاصل ہوا۔

جمعہ کی اذان ثانی کا مسئلہ: اسے مسجد کے اندر سے پکارا جائے یا باہر سے:

جمعہ کی اذان ثانی کا مسئلہ (جسے ''بدایونی مسئلہ'' کا بھی نام دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ جلد ہی آئندہ سطور میں سمجھ میں آجائے گی) میرے لیے توجہ کا اس لیے باعث ہے کہ اس مسئلے میں اہل سنت کے علما تین سالوں (1914-1917) تک آپس میں شدید مجادلے میں مبتلا رہے۔ اس مجادلے میں اخبارات، اور رسائل اور پمفلٹ کا استعمال کیا گیا اور مختلف طریقوں سے سنت و بدعت جیسی فیصلہ کن اصطلاحات کے حوالے سے بحث کی جاتی رہی۔ یہ مسائل اذان کے مسئلے سے زیادہ اہم تھے۔ 1917 میں اذان سے متعلق بحث اس ڈرامائی شکل میں بدایوں کی ایک عدالت میں اپنے اختتام کو پہنچی کہ مولانا احمد رضا خاں کے خلاف اس سے قبل کے سال میں ہتک عزت کا مقدمہ دائر کیا گیا۔ اس مسئلے کی بحث میں صرف علما ہی نہیں پڑھے لکھے لوگ بلکہ عوام الناس بھی شریک ہوگئے تھے۔ اس مسئلے کا اگر اچھی طرح جائزہ لینے کی کوشش کی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نے عوامی اور سیاسی نوعیت کے موضوعات کی شکل اختیار کرلی تھی۔ اس موضوع سے متعلق اپنی گفتگو کو میں ان مباحثات پر مرکوز رکھنے کی کوشش کروں گی جن میں علما شریک رہے اور جو اخبارات میں چھپتی رہیں۔

یہ مسئلہ اس وقت گرما گرم بحث کا موضوع بن گیا تھا جب ہفتہ وار ''دبدبۂ سکندری'' (رامپور) نے دارالافتاء بریلی کے علما سے کئے گئے دس سوالات وجوابات شائع کیے۔ یہ سوالات وجوابات مذکورہ اخبار کے مستقل فتاویٰ کالم ''چشمۂ دار الافتاء بریلی'' میں شائع ہوئے۔ اس کالم کی شروعات (جیسا کہ باب 3 میں اس کا تذکرہ گزر چکا ہے) اخبار کے سب ایڈیٹر منشی محمد فضل حسن صابری نے 1910 میں بعض قارئین کی درخواست پر کی تھی۔ کبھی کبھی خود منشی محمد فضل حسن فتویٰ پوچھا کرتے تھے۔ چناں چہ 1913 میں انھوں نے یہ سوال کیا کہ انھوں نے بریلی میں مولانا احمد رضا خاں کے گھر کے قریب کی مسجد میں دیکھا کہ اذان کے بعد تین مرتبہ باآواز بلند پیغمبر اسلام پر درود وسلام پڑھا جاتا ہے۔ یہ مظہر اس ملک میں بالکل نیا ہے۔ اس لیے کیا یہ بدعت تو نہیں۔ آخر اس کا حکم شرعی کیا ہے؟(82)

اس استفتا کا جواب مولانا احمد رضا خاں نے خود دیا۔ انھوں نے اپنے جواب میں کہا کہ عرب، مصر، شام دوسرے مختلف اسلامی ممالک بشمول مکہ اور مدینہ میں ایسا ہوتا ہے۔ مغرب کی نماز کے علاوہ تمام وقتوں میں ایسا کرنے کا وہاں معمول ہے اور یہ تقریباً پانچ سو سالوں سے چلا آرہا ہے۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ رسول اکرم کو ہر وقت ہر لمحے یاد کرتے رہنا چاہیے۔ وہ ایمان کی حیات، زندگی

کا سکون اور قلبی آسودگی کا ذریعہ ہے۔ اپنے موقف کی حمایت میں فقہ سے حوالہ دیتے ہوئے۔ [83] انھوں نے کہا کہ یہ بدعت حسنہ ہے جس کی شروعات 781ھ بمطابق 80-1379 میں ہوئی۔ یہ نئی چیز ضرور ہے لیکن یہ نیک ومحمود ہے۔ یہ سوال و جواب ''دبدبہ سکندری'' کے مذکورہ فتاویٰ کے کالم میں 1914 میں شائع ہوئے۔ [84] عام طور پر سوالات مختصر ہوتے تھے لیکن اس معاملے میں سوال بھی بڑا جواب بھی تفصیلی تھا۔ فتوے کا اسلوب اور لہجہ اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ سوال پہلے بھی اٹھایا گیا تھا۔ اس پر بحث ہو چکی تھی اور اس سے متعلق بعض حلقوں میں عدم اتفاق کی شدید کیفیت پائی جاتی تھی۔ مزید برآں سوال کا انداز بتاتا ہے کہ سائل خود سوال کے تعلق سے اپنا ایک موقف اور ذہنیت رکھتا ہے اور وہ مفتی سے چاہتا ہے کہ وہ اس کی حمایت میں اپنا موقف اختیار کرے۔ اگر چہ اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے۔ [85] اذان کے مسئلے سے متعلق مرکزی سوال یہ تھا کہ جمعہ کی دوسری اذان [86] آیا مسجد کے اندر سے پکاری جائے یا مسجد کے باہر سے اس کے بارے میں دوسرے متعلقہ سوالات یہ تھے کہ اس عمل کے بارے میں پیغمبر اسلام اور خلفائے راشدین کا طرز عمل کیا تھا اور فقہ کی کتابوں میں کیا لکھا ہے؟ ایک شخص کو رسول اللہ، آپ کے اصحاب اور احکام فقہ پر عمل کرنا چاہیے یا چلے ہوئے رواج پر؟ مزید یہ کہ اس وقت علمائے حرمین کا عمل اس تعلق سے کیا ہے؟ کیا حدیث میں یہ کہا گیا ہے کہ سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کی جائے اور جو ایسا کرے گا اسے سو شہیدوں کا ثواب ملے گا؟ کیا علما پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ایک مردہ سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کریں؟

مولانا بریلوی [87] نے اپنے جواب میں لکھا کہ پیغمبر اسلام اور ابوبکرؓ و عمرؓ کے زمانے میں جمعہ کی اذان مسجد کے دروازے سے دی جاتی تھی جو ان کے مطابق مسجد کا خارجی حصہ تھا نہ کہ داخلی۔ ابوداؤد کی ایک حدیث کو نقل کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ روایت میں پہلے ''بین یدٗ'' اور اس کے بعد ''علی باب المسجد'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ [88] مزید یہ کہ فقہائے احناف کی کتابوں میں مسجد کے داخلی حصے سے اذان دینے کو منع کیا گیا ہے۔ دوسرے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ حدیث وفقہ کے مقابلے میں مسلمانوں کو رسوم ورواجات سے چمٹ کر نہیں رہنا چاہیے۔ اسی طرح جو چیز رسول اور خلفائے راشدین کی سنت کے برعکس ہو اس سے خود کو الگ رکھنا چاہیے۔ مکہ اور مدینہ میں سنت کے مطابق عمل ہوتا ہے اور یہ کہ متعدد احادیث میں آیا ہے کہ متروک سنت کو زندہ کرنے کا عظیم ثواب ایسا کرنے والوں کو دیا جائے گا۔ اخیر میں انھوں نے تمام مسلمانوں سے یہ اپیل کی ہے:

"برادرانِ اسلام! یہ دین کا معاملہ ہے۔ یہ بحث کسی دنیاوی امر سے متعلق نہیں ہے۔ آپ کو یہ دیکھنا چاہیے کہ رسول اللہ کی سنت کیا ہے؟ مذہبی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔ یہ فتویٰ علمائے اہلِ سنت کی خدمت میں پیش ہے... رسول اللہ کی سنت کا احیا آپ کی ذمہ داری ہے۔ آپ خود سے یہ نہ کہیں کہ آپ میں سے ایک چھوٹے آدمی نے اسے شروع کیا ہے آپ کو بھی یہی کرنا چاہیے۔ آپ کے رب کا ارشاد ہے کہ نیکی اور تقویٰ کے اعمال پر لوگوں کے ساتھ تعاون کرو۔ اگر آپ کو لگتا ہے کہ اس معاملے میں میری رائے غلط ہے تو آپ خفا نہ ہوں بغیر کسی تامل کے آپ اپنی رائے دیں کہ آخر صحیح کیا ہے؟"۔ (89)(مفہوم)

انھوں نے متعلقہ دس سوالات میں مزید پانچ کا اضافہ کرتے ہوئے کہا کہ جو شخص ہماری رائے سے اتفاق نہیں کرتا اسے چاہیے کہ وہ ان تمام پندرہ سوالوں کا جواب دے۔

مولانا بریلوی کے اس چیلنج کو دارالافتاء کے مہتمم مولانا مصطفیٰ رضا خاں نے مزید مضبوط کرتے ہوئے "اپنے مسلم بھائیوں سے ضروری گزارش" کے عنوان سے یہ لکھا کہ جس کسی کو بھی یہ فتویٰ حاصل ہو، اسے چاہیے کہ وہ اسے لوگوں میں عام کرنے کی کوشش کرے۔ اسے لوگوں کو پڑھ کر سنائے۔ مسجد میں لوگوں کے سامنے اس کا اعلان کرے۔ مزید براں جو لوگ اس سنت کو زندہ کرنے میں شامل ہوں، ان کا نام ہمارے پاس ارسال کر دیا جائے تاکہ اسے اخبار میں شائع کیا جا سکے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جو علما اس سے متفق ہوں، انھیں اس کا اظہار تحریر میں بھی کرنا چاہیے اور اپنی موافقت کے ساتھ اس شہر میں جتنے بھی زیادہ سے زیادہ اس مسئلے سے اتفاق کرنے والے ہوں، ان کے دستخط بھی ہمارے پاس بھیج دیے جائیں، اس ضروری نوٹ کے ساتھ اس سے اتفاق کرنے والے بیس لوگوں کے ناموں کی فہرست بھی دی گئی۔

اذان سے متعلق بحث و مباحثے کا دوسرا دور (جہاں تک "دبدبۂ سکندری" کے صفحات سے اس کا اندازہ ہوتا ہے) چھ ہفتہ بعد شروع ہوا۔ 16 مارچ 1914 کو پیلی بھیت کے بعض علما کا ایک استفتا شائع ہوا، جو جواب کے لیے رام پور کے ایک عالم کے پاس بھیجا گیا تھا۔ استفتا اور اس کے جواب دونوں میں علمائے بریلی کے فتویٰ کی مذمت کی گئی تھی۔ جس کی تصدیق اور حمایت رام پور کے چار دوسرے علمانے بھی کی تھی۔ استفتا میں کہا گیا تھا کہ 1300 سال سے مکہ، مدینہ، ہندوستان، ترکستان، ایران اور مصر میں اذان مسجد کے اندر ہی ہوتی آئی ہے۔ مسلمانوں کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ یہ طریقہ صحیح و

مشروع ہے۔ کسی عالم کا یہ کہنا کہ مسجد کے اندر سے اذان دینا گناہ کبیرہ ہے، ایسا کرنے والے تمام مسلمانوں کو اس گناہ کبیرہ کا مرتکب تصور کرنا ہے۔ ایسے عالم کا یہ اپنا ذاتی اجتہاد تو ہوسکتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام مسلمان اس کے مطابق عمل کریں۔ علمائے رام پور اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ علمائے رام پور نے اس کے جواب میں علمائے پیلی بھیت کی تصدیق کی اور کہا کہ مسجد کے اندر سے جمعہ کی اذان ثانی پکارنے پر بڑے پیمانے پر مسلمانوں میں عمل ہے اور یہی رسول اللہ اور اسلاف کا طریقہ رہا ہے۔ اس پر علما کا اجماع ہے اور اہل سنت کے درمیان اجماع حجت ہے، مزید کہا گیا کہ جمعہ کی اذان ثانی (حضرت) عثمان کے وقت سے شروع ہوئی نہ کہ پیغمبر کے وقت سے اور نصوص قرآنی اور حدیث وفقہ سے یہ بات ثابت ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کے برعکس دوسری اذان مسجد کے اندر خطیب وامام کے سامنے ہونی چاہیے۔ رام پور کے ایک عالم نے لکھا کہ میرے بھائیو! یہ ایک متروک سنت کو زندہ کرنا نہیں بلکہ ایک زندہ سنت کو مار دینا ہے اس کے بدلے میں آپ کو ثواب نہیں عتاب ملے گا۔

مولانا احمد رضا خاں نے اس جواب کی تین حصوں میں تردید کی جو اس فتویٰ کے بعد کے صفحات میں (دبدبۂ سکندری) میں شائع ہوئی۔ پہلے حصے میں جس کے مخاطب عام مسلمان تھے، انھوں نے دو اہم باتیں کہیں۔ پہلی بات یہ کہ رام پور کے علما نے فقہ کے حوالے سے جو عربی عبارت نقل کی ہے، اس میں یہ ہدایت نہیں دی گئی ہے کہ اذان مسجد کے اندر سے ہونی چاہیے۔ نیز یہ کہ رام پور کے علما نے عربی کی عبارت بغیر ترجمہ نقل کر کے ان مسلمانوں کو دھوکا دینا چاہا ہے جو عربی نہیں سمجھتے۔ دوسرے انھوں نے منقولہ فقہی عبارت میں بحث کے کلیدی فقرے "بین یدیہ" کی تعبیر وتفہیم کو غلط ٹھہرایا۔ انھوں نے کہا کہ اس سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ موذن کو اذان دیتے وقت منبر سے ملحق ہو کر کھڑے ہونے کی ضرورت ہے بلکہ صرف یہ کہ اس کا رخ اس کی طرف ہونا چاہیے۔ مزید برآں انھوں نے علمائے رام پور کو غلط ٹھہراتے ہوئے اپنی طرف سے بہت سے دلائل پیش کیے اور ان کو بیس غلطیوں کے ارتکاب کا قصوروار ٹھہرایا۔ (90)

اس بحث کا ایک دل چسپ پہلو، جو علمائے رام پور کے نام مولانا بریلوی کے کھلے خط میں سامنے آیا، نقش بندی مجددی سلسلے کے بانی شیخ احمد سرہندی کی تحریروں کا حوالہ تھا۔ اس کھلے خط کے اخیر میں ایڈیٹر کی طرف سے جو نوٹ لگایا گیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بریلوی کی مخالفت کرنے والے لوگ شیخ مجدد کے سلسلے کے لوگ تھے۔

تھوڑی دیر کے لیے اصل موضوع سے الگ ہٹ کر ہمیں اختلاف کے اصل مآخذ کی طرف توجہ مبذول کرنی چاہیے۔ یہ اختلاف کہ رام پور اور پیلی بھیت کے علما تصوف میں نقش بندی سلسلے سے وابستہ تھے جب کہ مولانا احمد رضا خاں اور ان کے حامی افراد کا تعلق قادری سلسلے سے تھا، بظاہر اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس معاملے میں اصولی طور پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ 19 ویں صدی میں اس مظہر کے پائے جانے کی بنا پر کہ ایک شخص تصوف کے متعدد سلسلوں سے وابستہ رہتا تھا، سلاسل کے درمیان باہم اختلافات کم پائے جاتے تھے۔[91] (ایڈیٹوریل نوٹ میں اس بات پر خوشی کا اظہار کیا گیا تھا کہ مولانا احمد رضا خاں شیخ مجدد کا حوالہ پیش کر رہے ہیں، جو ان کے مخالفین کے لئے قائل کرنے والا ہوسکتا ہے) دو مختلف صوفی سلسلوں سے وابستگی کا جو اثر ان مباحثے پر مرتب ہوا تھا، اس کی نوعیت مذہبی کی بجائے سماجی تھی۔ اس لیے کہ، جیسا کہ مئکاف نے ایک دوسرے سیاق میں لکھا ہے؛ صوفی سلسلوں کی تفہیمات دوسرے روحانی عملی میدان سے تعلق رکھتی ہیں۔[92] جیسا کہ مجھے محسوس ہوتا ہے، مختلف روحانی اعمال کی روشنی میں ہی اس اختلاف کی توضیح کی جاسکتی ہے جو متصلاً آنے والے مہینوں میں نقش بندی، مجددی خانقاہ (گنج مرادآباد، اودھ)[93] اور اجمیر کے چشتی صابری خانقاہ کی طرف سے علمائے بریلی کے تعلق سے سامنے آیا۔[94]

دوسرے حلقوں کی طرف سے بھی مخالفین سامنے آئیں۔ مولانا احمد رضا خاں نے اپنے کھلے خط میں رام پور کے اس عالم کے تعلق سے جنھوں نے مولانا کے موقف کی مخالفت کی تھی، لکھا کہ اس عالم کو وہابیوں سے شہ حاصل ہوئی ہے، وگرنہ وہ شخصی طور پر مولانا بریلوی کو خط لکھ کر معاملے پر گفتگو کرسکتے تھے۔[95] دراصل مولانا کا اشارہ بعض علمائے دیوبند کی طرف تھا۔ اس کا اندازہ مولانا امجد علی اعظمی کے ایک دیوبندی عالم کے نام لکھے گئے کھلے خط سے ہوتا ہے۔ یہ خط مولانا بریلوی کے خط کے ایک ہفتہ بعد دبدبہ سکندری میں شائع ہوا تھا۔ خط میں اس دیوبندی عالم پر یہ الزام عائد کیا گیا تھا کہ انھوں نے بحث کے تعلق سے بعض غلط حوالے نقل کیے ہیں۔ مولانا امجد علی نے مخالفین کی طرف سے اس موقف کو ثابت کیے جانے پر پچاس روپے بطور انعام پیش کرنے کی پیش کش کی تھی۔[96]

فتووں کی اس معرکہ آرائی کے دوران، جس سے بعض لوگوں کے جذبات بھی مجروح ہوئے تھے، "دبدبہ سکندری" (15 فروری 1915) میں بعض علمائے حرمین کی طرف سے اس مسئلے کی بابت فتویٰ شائع ہوا۔ پیلی بھیت کے ایک مسلمان نے مدینہ کے ایک عالم مولانا محمد کریم اللہ سے اس مسئلہ

سے متعلق سوال کیا تھا۔ مولانا احمد رضا خاں کے فتویٰ کی ایک کاپی منسلک کرتے ہوئے اس مسلمان نے لکھا تھا کہ:

"لوگوں نے یہاں (مولانا احمد رضا خاں کے خلاف) کافی شور وغل مچایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جمعہ کی دوسری اذان مسجد کے اندر سے ہی ہونی چاہیے۔ آپ براہ کرم اس تعلق سے جلد از جلد علما کا جواب لکھیں۔ تا کہ تنازع کا ازالہ ہو سکے۔ جواب کافی سوچ سمجھ کر لکھیں۔ وہابیوں نے یہاں کافی ہنگامہ کھڑا کیا ہوا ہے۔ "شہاب ثاقب" (مولانا احمد رضا خاں کے ایک مخالف کی تحریر کردہ کتاب) کا جواب لکھا جا چکا ہے"۔ (97) (مفہوم)

اپنے ایک خط مورخہ ذوالقعدہ 1332 بمطابق اکتوبر 1914 میں مولانا محمد کریم اللہ نے لکھا کہ اس اذان کے مسئلے پر کراچی، بھوپال، بریلی اور بدایوں کے بہت سے علما کی طرف سے (بمبئی کے باشندے کے توسط سے) علمائے مکہ ومدینہ کو استفتا موصول ہوا ہے جس میں سوال کیا گیا ہے کہ اس مسئلے کے تعلق سے اصل شرعی موقف کیا ہے؟ انھوں نے لکھا کہ انھوں نے خصوصیت کے ساتھ اس استفتا کو مدینہ کے علما کے سامنے پیش کیا جن میں سے دو علما کا جواب اس خط میں شامل ہے۔

جن تین علما نے اس استفتا کا جواب لکھا انھوں نے پرزور طور پر اعلیٰ حضرت بریلوی کے موقف کی تائید کی۔ (98) اعلیٰ حضرت کی علمی فضیلت وبرتری اور پیغمبر اسلام کے تئیں ان کی عقیدت کی تعریف وستائش کرتے ہوئے مولانا کریم اللہ نے اپنے خط میں لکھا کہ:

"میں آپ سے کہنا چاہوں گا کہ اس وقت اعلیٰ حضرت بریلوی کے قد کے برابر کی شخصیت معدودے چند ہے۔ علمائے حرمین، عرب، مشرقی ممالک اور شام ومصر کے علما اعلیٰ حضرت کی علمی عظمت کے معترف ہیں۔ انھوں نے انھیں اپنا امام تسلیم کر لیا ہے.... (وہابی) چراغ پا ہیں کہ آخر اعلیٰ حضرت کو تمام اسلامی ممالک میں اس قدر شہرت کیسے حاصل ہوگئی.... دوسروں کی باتوں پر توجہ مت دیں، دولت المکیہ جلد ہی شائع ہونے والی ہے جس سے آپ کو اعلیٰ حضرت کے علمی مقام کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا"۔ (99) (مفہوم)

اس موضوع پر کلام کرتے ہوئے مفتی مالکیہ احمد الجزری الحسین نے اپنے فتوی میں لکھا کہ دوسری اذان (حضرت) عثمان کے وقت سے شروع ہوئی اور اس وقت سے لے کر اب تک مغرب اور حوالی مغرب کے لوگ مسجد کے منارے سے اذان دیتے رہے ہیں۔ انھوں نے مزید لکھا کہ:

"....اور یہ صحیح ہے.... مسجد کے اندر اذان دیے جانے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ جو لوگ مسجد کے باہر ہوں وہ اذان سن کر ہوشیار ہو جائیں۔ اپنے خرید و فروخت کو چھوڑ دیں اور ممنوعات سے دامن کش ہو جائیں۔ جو لوگ پہلے سے ہی مسجد میں ہوں، ان کے لیے بھلا اذان کا کیا فائدہ۔ امام مالک مسجد کے اندر اذان کہے جانے کو مکروہ فرماتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ بعض لوگ اسے بدعت مادیت کہتے ہیں"۔ (100) (مفہوم)

اس مسئلے میں بحث کی ایک شق حدیث کے اسناد سے تعلق رکھتی تھی۔ ابوداؤد کی جو حدیث اس سلسلے میں زیر بحث تھی اسے مولانا بریلوی کے موقف کے مخالفین ضعیف تصور کرتے تھے۔ تاہم مولانا کی موافقت کرنے والوں (جن میں مدینہ کے توفیق آفندی بھی شامل تھے) نے کہا کہ یہ حدیث صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی شامل ہے۔ (101)

شاید یہ گمان ہو کہ 1915 میں علمائے حرمین کے مولانا بریلوی کے موقف کی تصدیق و تائید کے بعد یہ مسئلہ ختم ہو گیا ہو، حالاں کہ ایسی بات نہیں ہے، یہ جھگڑا اس کے بعد بھی جاری رہا۔ اس کا اندازہ دبدبۂ سکندری میں شائع ہونے والی خبروں اور مراسلتوں سے ہوتا ہے۔ ان خبروں میں مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور اجمیر کی درگاہ کے سجادہ نشین جن کا تذکرہ اوپر آچکا ہے، کے درمیان ہونے والے مباحثے کی خبر بھی شامل ہے۔ اس بحث و مباحثے میں صرف اخبارات کا ہی استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بسا اوقات الگ سے رسالے اور کتابچے بھی لکھے گئے۔ یہ رسالہ و کتابچہ نویسی کی وہ جنگ تھی (جو اس کے دس سال قبل واقع ہونے والی فتووں کی جنگ کی یاد دلاتی ہے، جس سے باب ہشتم میں بحث کی جائے گی) جس کے نتیجے میں باضابطہ 1916 میں مولانا احمد رضا خاں کے خلاف سرکاری محکمے میں مقدمہ درج کیا گیا۔ مقدمہ کرنے والا شخص بدایوں کا باشندہ تھا۔ مقدمے میں مولانا بریلوی پر ہتک عزت کا الزام لگایا گیا تھا۔ 1917 کے اوائل میں اس مقدمے کی سماعت کرنے والے اور فیصلہ دینے والے جج کے مطابق، تنازعہ کی اصل ایک فتویٰ تھا جو اذان پر مولانا بریلوی کے موقف کے رد میں مولانا محمد ابراہیم کی طرف سے تحریر کیا گیا تھا۔ اس کی تصدیق و توثیق مولانا عبدالمقتدر بدایونی نے کی تھی۔ (102) یا تو اس فتوے کے جواب میں یا اس سے قبل مولانا احمد رضا خاں نے اپنے موقف کی وضاحت میں ایک رسالہ "تعبیر خواب" کے نام سے لکھا۔ اس کے بعد کیا ہوا اس کی جو تفصیل مجسٹریٹ نے بیان کی وہ حسب ذیل ہے:

"اب یہ سوال سنجیدگی کے ساتھ گفتگو کا موضوع بن گیا ہے.... مزید رسالے اس موضوع پر شائع ہونا شروع ہو گئے۔ کوشش کی گئی کہ اس موضوع پر زبانی مناظرے کا انعقاد کیا جائے۔ لیکن کامیابی نہ مل سکی۔ جو رسالے شائع ہوئے ان میں ایک رسالہ "جواب شافی" تھا، جو بدایوں سے شائع ہوا تھا۔ یہ "سد الفرار" کی بحث کو آگے لے جانے والا تھا۔ اس بحث و مباحثے سے عوام کے اندر زبردست غم و غصہ پیدا ہوا جس کا اظہار مختلف تحریروں کی شکل میں سامنے آیا"۔ (103) (مفہوم)

لگتا ہے کہ "سدُّ الفرار" نے ہی گویا فریق مخالف کے جذبات کو زیادہ زک پہنچائی۔ استغاثہ کا دعوا تھا کہ اس رسالے میں مولانا عبدالمقتدر بدایونی کی جن کی حال میں وفات ہو گئی تھی ہتک عزت کی گئی ہے۔ دوسرا ذیلی الزام یہ بھی تھا کہ یہ رسالہ جو مولانا احمد رضا خاں کے لڑکے حامد رضا خاں کے نام سے لکھا گیا ہے، دراصل اس کے اصل مصنف مولانا احمد رضا خاں خود ہیں۔

مقدمے کی سماعت کرنے والے مجسٹریٹ نے اس الزام کو خارج کر دیا کہ "سد الفرار" میں مولانا المقتدر بدایونی کی ہتک عزت کی گئی ہے۔ البتہ یہ بات اس نے بھی قبول کی کہ یہ رسالہ خود مولانا احمد رضا خاں نے ہی تحریر کیا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے عدالت میں حاضری کے حکم کے باوجود عدالت میں حاضر ہونے سے انکار کر دیا۔ اس فیصلے کو مولانا احمد رضا خاں کی زبردست جیت اور بدایوں کے علما کی رسوا کن شکست کی صورت میں دیکھا گیا۔ اہل سنت کے مصادر کے مطابق، یہ فیصلہ تاریخی اہمیت کا حامل تھا کیوں کہ اس میں اہل سنت پر لگائے گئے الزامات ثابت نہیں ہو پائے تھے۔ (104)

اذان کی بحث کی وسیع اہمیت:

عدالت کے مولانا احمد رضا خاں کے حق میں فیصلے کے باوجود دیکھا جائے تو فیصلے کا اثر مولانا کے اپنے حلقے سے باہر کی دنیا پر زیادہ نہیں تھا۔ چناں چہ اس قضیے کے منظر عام پر آنے کے تین سال بعد بھی بڑے پیمانے پر اس کے تعلق سے مولانا کی مخالفت ہوتی رہی۔ اگر چہ بعض مسلمان مسجد کے اندر جمعہ کی اذان ثانی دینے کے طریقے کو تبدیل کر کے مولانا بریلوی کے موقف کے مطابق مسجد سے باہر اذان دینے لگے تاہم ایسا لگتا ہے کہ اکثریت اپنے پہلے طرز پر ہی قائم رہی۔ (105)

اس بحث کے دوران بہت سی ادعاءات کی گئیں لیکن ان میں سے کئی ایک دوسرے سے متضاد تھیں۔ رائج طریقے میں تبدیلی کے حامی یہ دلیل پیش کر رہے تھے کہ وہ ایک متروک و مہجور سنت کو

زندہ کر رہے ہیں۔ اگرچہ مکہ و مدینہ سمیت بعض دوسرے اسلامی ملکوں میں وہ معمول بہا ہے۔ جبکہ ان کے مخالفین کی دلیل تھی کہ یہ اذان ثانی (حضرت) عثمان کے وقت سے شروع ہوئی ہے (اس لیے یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ یہ پیغمبر کی سنت ہے) دوسرے یہ کہ عالم اسلام کے دوسرے حصوں میں مسجد کے اندر سے یہ اذان دی جاتی ہے اس لیے ایسا کرنے میں حرج کیا ہے؟

دونوں فریقوں نے اپنے حق میں مختلف کتابوں سے دلائل پیش کیے۔ توجہ اس بات پر مرکوز رہی کہ انھوں نے حوالے کی عبارت یا اقتباس کو صحیح طور پر نقل کیا ہے جبکہ دوسرے فریق نے اس کو صحیح طور پر نقل نہیں کیا۔ جیسا کہ مجسٹریٹ نے اپنے فیصلے میں تبصرہ کیا تھا: رسائل اور کتابچوں میں اس نوع کے دلائل دیے گئے تھے کہ بعض کتابوں سے غلط طور پر حوالے کی عبارت نقل کی گئی ہے۔ یا یہ کہ اس عبارت کے معنی میں ہیر پھیر کی گئی ہے۔ اس طرح یہ کہ فلاں لفظ ایک ہی معنی رکھتا ہے یا اس کے متعدد معنی ہو سکتے ہیں۔[106] حوالۂ کتب کا یہ انداز و اسلوب اہل سنت اور دیگر جماعتوں کے درمیان ہونے والی بحثوں میں بھی شامل تھا۔

لیکن اذان کی یہ بحث دوسری بحثوں سے ایک اہم معنی میں مختلف تھی۔ اور وہ یہ کہ اس معاملے میں مولانا احمد رضا خاںؒ سے اختلاف کرنے والے لوگ خود انھی کی جماعت سے تعلق رکھتے تھے۔ (ندوی، دیوبندی یا اہل حدیث وغیرہ نہیں تھے) یہ پہلی داخلی سطح کی بحث و مناقشت تھی جس کے خدوخال کا ہم تحریری سطح پر اندازہ کر سکتے ہیں۔ زیادہ حیران کن امر یہ ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کی مخالفت کرنے والے خود علمائے بدایوں تھے جن کے اکابر (جیسا کہ آپ آئندہ دو بابوں میں ملاحظہ کریں گے) دوسرے معاملات کے علاوہ پیغمبر اسلام کے متعلق علم غیب کے مسئلے میں ندوۃ العلماء کے علما کے ساتھ ہونے والی بحث اسی طرح سنی سماج پر تشیع کے اثرات سے مقابلہ کرنے کے سلسلے میں مولانا احمد رضا خاںؒ کے شانہ بہ شانہ تھے۔ اس سے قبل مولانا بریلوی اور مولانا عبدالقادر بدایونی (م: 1901) کے درمیان ایسے کسی اختلاف کا شائبہ بھی نہیں ملتا۔ خود مولانا عبدالمقتدر بدایونی نے اعلیٰ حضرت کو 1900 میں منعقد ہونے والی اہل سنت کی ایک میٹنگ میں مجدد قرار دیا تھا۔ پھر یہی عبدالمقتدر بدایونی ہیں جنھوں نے مولانا احمد رضا خاں کے موقف کے خلاف فتویٰ پر دستخط کیا۔ یہ ایک نئی تبدیلی تھی جس پر مہر تصدیق اس واقعے نے ثبت کر دی کہ مولانا عبدالمقتدر بدایونی نے 1920 کی دہائی میں تحریک خلافت کے تعلق سے اعلیٰ حضرت کے موقف کی مخالفت کی۔

اذان سے متعلق سامنے آنے والا اختلاف اہل سنت کے ابتدائی تاریخی مرحلے کا پہلا اختلاف تھا۔ فریڈیگ کا کہنا ہے کہ بیسویں صدی کے وائل میں بحث ومباحثے کی قوت متحرکہ شخصی سے عوامی دائرے کی طرف منتقل ہو رہی تھی، لیکن اس بحث کے تعلق سے معاملہ بہر حال اس کے برعکس نظر آتا ہے۔(107) اذان کی بحث ایک مفہوم میں ایک اہم تاریخی موڑ ثابت ہوئی۔ ماضی کے مقابلے میں جبکہ اہل سنت کے افرادندوی، دیوبندی، احمدی (قادیانی)، سرسید کے علی گڑھ اسکول اور اہل تشیع کی ''اغیار'' (Others) کی حیثیت سے مخالفت کر رہے تھے، اب وہ خود باہم بھی مختلف تھے اور اس طرح اپنی قیادت اور مستقبل کے علمی خاکوں کے تعلق سے اپنے لیے نئے امتیازات قائم کر رہے تھے۔ اس کے سیاسی مضمرات پر باب نہم میں بحث آ رہی ہے۔

اختلافات کے تعلق سے پیدا ہونے والی ایک ڈرامائی تبدیلی یہ تھی کہ اختلاف کرنے والے فریق نے اس بات کا اشارہ دیا کہ وہ اپنے اختلاف کو عدالت میں بھی لے جاسکتے ہیں۔(108) جیسا کہ اس مقدمے کے بارے میں ہندو مجسٹریٹ نے لکھا: ''ایک ہی عقیدے کے ماننے والے باہم ایک دوسرے کے ساتھ زور آزمائی کی کوشش کر رہے تھے''۔(109) اس بحث نے احساس رقابت کو کافی بڑھا دیا۔ خاص طور پر اس طرح کی علمی وفکری بحث کو انگریزی عدالت میں لے جانے کے معاملے نے بحث کے رخ اور انداز کو بالکل تبدیل کر دیا تھا۔ ایک باہر کے فرد کو اپنا ثالث منتخب کرنے کی وجہ سے یہ معاملہ صرف داخلی اور امت کا ہی مسئلہ نہیں رہ گیا جسے صرف اپنے طور پر طے کیا جاسکتا ہو۔ تحریک کے درمیان اختیار اعلیٰ اور عدالتی سطح پر تصفیہ معاملات سے متعلق نظریات بدل رہے تھے۔

تاہم اذان کی بحث سے جو نئے موضوعات کھل کر سامنے آئے ان کو سمجھنے کی کوشش کرنے سے پہلے آئندہ کے بعض ابواب میں بشمول اہل تشیع، دوسری جماعتوں کے مقابلے میں اہل سنت کے نظریۂ سنت اور بعض دوسرے متعلقہ امور کی حقیقت وماہیت کو مولانا بریلوی اور ان کے متبعین کے دوسرے مسلمانوں کے متعلق نقطۂ نظر کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش جاری رکھیں گے۔ ایسا کرتے ہوئے میں اک ذرا پیچھے مڑ کر ان بحثوں پر نگاہ ڈالنا چاہوں گی جو جمعہ کی اذان ثانی کی بحث سے پہلے سامنے آئیں۔

حواشی و حوالہ جات

1۔ یہاں اس تعلق سے بعض مثالوں کا ذکر کیا جاتا ہے: 1894 میں شمالی ہند کے بعض علما نے اہل سنت و جماعت کے نام سے ایک جماعت تشکیل کی۔ اس کا مقصد ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اثرات کو کم کرنا تھا۔ 1904 میں "مدرسہ اہل سنت و جماعت منظر اسلام" بریلی میں قائم کیا گیا۔ 1920 میں مولانا نعیم الدین مراد آبادی نے رسالہ "سواد اعظم" کا اجرا کیا۔ 1940 کی دہائی میں علمائے مارہرہ نے ایک دوسرے رسالے "اہل سنت کی آواز" کا اجرا کیا۔

2۔ مذکورہ حدیث مختلف کتب حدیث: ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔

3۔ Wensinck, Handbook, p. 234, notes under the entry "'Ulama'" that this tradition is recorded in Bukhari and Tirmidhi. Also see Ahmad Hasan, Sunan Abu Dawud, vol. 3, p. 1034; Friedmann, Prophecy Continuous, pp. 92-93.

4۔ شریعت کے دو مزید ماخذ اجماع اور قیاس ہیں۔

5۔ M. Mustafa Al-A'zami, On Schacht's Origins of Jurisprudence (New York: John Wiley & Sons, 1985), pp. 30-31.

6۔ Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 2, ed. S. M. Stern (Chicago, New York: Aldine, Atherton, 1971), p. 25.

7۔ Al-A'zami, On Schacht's Origins..., pp. 30-34.

8۔ Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950), p. 76. On the concept of the "living Sunnah," see also Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah," in Islamic Studies, vol. II, no. 2 (Karachi, June 1963), pp. 205-16.

9۔ Al-A'zami, On Schacht's Origins..., pp. 69-95.

10۔ Ibid., p. 8. Qur'an 3:32, 3:132, 4:59, 4:80, 33:21, 59:7.

11۔ Graham, Divine Word and Prophetic Word in Early Islam, p. 12.

12۔ Ignaz Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law

(Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 38.

13- Graham, Divine Word and Prophetic Word, p. 33.

14- Muslim Studies, p. 31.

15- Graham, Divine Word and Prophetic Word, p. 13.

16- گراہم کا نقطۂ نظر ہے کہ شروع دور کے مسلمان خدا کے الفاظ اور پیغمبرؐ کے الفاظ کے تعلق سے ابتدائی اور اساسی سطح پر متحد ہونے کا نظریہ رکھتے تھے۔ ایضاً، ص: 3۔ حدیث قدسی کے تعلق سے انھوں نے جو بحث کی ہے اس سے اس نظریے کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ اگر قرآن و حدیث میں (بظاہر) تناقض نظر آئے تو کیا کرنا چاہیے؟ امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کا نسخ قرآن کی ہی کسی دوسری آیت سے ہو سکتا ہے۔ اور حدیث کا نسخ حدیث سے ہی ہو سکتا ہے۔ (شاید مصنفہ کو یا جس کتاب سے وہ اقتباس کر رہی ہیں اس کے مصنف کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ یہ تمام علمائے جدید و قدیم کے درمیان متفق علیہ بات ہے کہ حدیث کا نسخ قرآن سے ہو سکتا ہے جس کی بکثرت مثالیں ہیں۔ مترجم) حدیث سے قرآن کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ See N.J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), pp. 58-59.

17- Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law, pp. 37-38.

18- صدر اسلام کے مسلمانوں اور پیغمبر محمدؐ کا حدیث کو تحریر میں لانے سے متعلق نقطۂ نظر کیا تھا؟ وہ علما کے درمیان بحث و مباحثے کا موضوع رہا ہے۔

19- مستند احادیث کے چھ اہم ماخذ ہیں جن میں صحیح بخاری اور مسلم کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

20- Graham, Divine Word and Prophetic Word, p. 33.

21- مثال کے طور پر دیکھیے Guillaume: ٹریڈیشن آف اسلام ص: 12۔ ''صدیقی: حدیث لٹریچر'' انھوں نے مقدمے میں لکھا ہے کہ وہ حدیث لٹریچر سے متعلق راسخ العقیدگی پر مبنی نقطۂ نظر پیش کر رہے ہیں۔

22- See, e.g., Siddiqi, Hadith Literature, who states in his Preface that he is writing in order "to present ... the viewpoint of orthodox Islam with regard to Hadith Literature," pp. 52-59; and Al-A'zami, On Schacht's Origins ..., p. 111.

23- Siddiqi, ibid., p. 36.

24- On what these tests were, see Al-A'zami, Chapter 7.

25- شرعی احکام کی زمرہ بندی کی تفصیل کے لیے دیکھیے مصطفیٰ اعظمی کی مذکورہ بالا کتاب، ص: 34,35۔

26- J. Robson, "Bid'a," EI2, vol. 1, p. 1199.

27- Goldziher, Muslim Studies, vol. 2, p. 34.

28- As Robson comments in EI2, the term bid'a is to be distinguished from heresy (irtidad).

29- Quoted by Goldziher, Muslim Studies, p. 26.

30- Muhammad Khalid Mas'ud, "Trends in the Interpretation of Islamic Law as Reflected in the Fatawa Literature of Deoband School: A Study of the Attitudes of the 'Ulama' of Deoband to Certain Social Problems and Inventions", M.A. thesis, Institute of Islamic Studies (Montreal: McGill University, 1969), p. 17.

31- Robson, "Bid'a," EI2.

32- گولڈزیہر نے ایک حدیث نقل کی ہے جس سے بدعت (حسنہ) کی تائید کا پہلو نکلتا ہے۔ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی اچھی سنت جاری کرے گا اس کو اس پر عمل کرنے والوں کا ثواب حاصل ہوگا اور اس کو اپنے ثواب میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی اور اگر کوئی بری سنت امت میں جاری کرتا ہے تو....'' گولڈزیہر کے مطابق اسے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر کے بعد بھی سنت کا سلسلہ جاری ہے (ص:37) اگرچہ اس حدیث میں بدعت کے بجائے سنت کا لفظ استعمال ہوا ہے، لیکن حدیث کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد بدعت حسنہ یا بدعت سیئہ ہے۔

33- Mas'ud, "Trends in Interpretation," p. 17.

34- Goldziher, Muslim Studies, p. 34.

35- Mas'ud, "Trends in Interpretation," p. 18.

36- Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", International Journal of Middle East Studies, 16 (1984), p. 3. My understanding of the concepts ijtihad, taqlid, and tajdid, as set out in this section, are largely based on Hallaq.

37- Ibid., pp. 10-11.

38- Ibid., p. 17.

39- Ibid., p. 27.

40- ایضاً، ص:32، دیکھئے مسعود: ٹرینڈز ان انٹرپریٹیشن، ص:26-27۔

41- ایضاً، ص:24۔

42- مشکاف: اسلامک ریوائیول۔

43- ایضاً۔

44- ایضاً، ص: 144۔

45- فتاویٰ رضویہ، مبارک پور اعظم گڑھ، سنی دار الاشاعت 1981، ص: 70۔

46- مولانا ظفر الدین بہاری: حیات اعلیٰ حضرت، ص: 163۔
یہ تبصرہ علم تکسیر کے سیاق و سباق میں کیا گیا ہے۔

47- اہل حدیث کے موضوع پر دیکھیں: اسلامک ریوائیول، ص: 96-268۔

48- یہ ترجمہ یوحانن فرائڈمین کا ہے، پروفیسی کانٹی نیوس، ص: 95۔

49- Hallaw, "Was the Gate of Ijtihad Closed?," p. 28.

50- مجدد کا ظہور کب ہوتا ہے نیز اس کی پیدائش و وفات بحث و مباحثے کا موضوع ہیں۔ بحث کے لیے دیکھئے: باب ششم اور ہفتم۔

51- ایضاً۔

52- اسلامک ریوائیول، ص: 4۔

53- ایضاً، ص: 6۔

54- مشکاف نے سید احمد بریلوی اور مولانا رشید احمد گنگوہی کے بارے میں دعوائے تجدید سے بحث کی ہے دیکھئے: ایضاً، ص: 1-60، 9-138۔

55- جیسا کہ "پروفیسی کانٹی نیوس" (ص: 100-98) میں فرائڈمین نے لکھا ہے، علما کے درمیان مجدد کی صفات و شناخت پر شروع سے اختلاف رہا ہے۔ حلاق کے مطابق محسوس ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندی (سترہویں صدی) کے بعد مجدد کے انتخاب کی روایت کی اگلی اہمیت اپنی اصل شکل میں باقی نہیں رہی۔

56- حسنین رضا خاں، وصایا شریف در رسائل رضویہ ج، 5، فیصل آباد، 1984۔

57- فتویٰ دینے والے کو مفتی کہتے ہیں۔

58- فتاویٰ رضویہ، ص: 149۔

59- حیات اعلیٰ حضرت ص: 68۔

60- اسی تاریخ میں مولانا ظفر الدین پہلے پہل بریلی آئے۔ دار الافتاء پہلے قائم ہو چکا تھا محمد احمد قادری ملک العلماء مولانا محمد ظفر الدین بہاری اور خدمت حدیث، (اشرفیہ مبارکپور اپریل 1977) ص: 29۔

61- مولانا احمد رضا خاں یہ سفارش کیا کرتے تھے کہ دوسرے لوگ فتویٰ نویسی کی مشق مولانا امجد علی سے حاصل کریں۔ حیات اعلیٰ حضرت، ص: 214۔

62- حیات اعلیٰ حضرت میں (ص: 37-36) میں یہ اہم واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں نے ایک مرتبہ

چار نا قلین فتاویٰ سے کو ایک ہی وقت میں 29 فتاویٰ لکھوائے۔ حالاں کہ وہ ان دنوں بیمار چل رہے تھے۔ اس کا واقعہ یہ تھا کہ ایک ناقل یا کاتب ایک استفتا کا جواب لکھ لیتا تھا اور دوسرے سوال کا جواب مولانا احمد رضا خاں دوسرے کاتب کو لکھواتے تھے اور تیسرے سوال کا جواب تیسرے کو وعلی هذا۔ اس طرح پورے 29 سوالات کے جوابات انھوں اسی انداز میں لکھوائے۔

63- مولانا یٰسین اختر مصباحی، امام احمد رضا اور بدعات ومنکرات (مبارکپور، المجمع الاسلامی 1985) ص: 75، مولانا یٰسین اختر صاحب کے قول کا ماخذ مجھے نہیں مل سکا۔

64- اس مطبع سے متعلق معلومات کے لیے رجوع کیجیے، اس کتاب کا تیسرا باب۔ بدقسمتی سے اس مطبع کی کارپردازی سے متعلق بہت سرسری معلومات ہی دستیاب ہوسکیں۔ میں بریلی کے ایک وکیل جناب محمد مصطفیٰ رضوی کی شکرگزار ہوں کہ انھوں نے اپنے ذاتی ذخیرے سے حسنی پریس سے چھپی ہوئی بعض کتابوں کا عکس لینے کی مجھے اجازت مرحمت فرمائی۔

65- یہ دارالعلوم اشرفیہ میں نائب شیخ الحدیث تھے۔ اشرفیہ کی نگرانی میں فتاویٰ رضویہ کی اشاعت عمل میں نہیں آئی بلکہ ایک علاحدہ ادارے سنی دارالاشاعت کے تحت عمل میں آئی، جس کے سربراہ عبدالرؤف تھے۔ جس وقت 1971 میں ان کا انتقال ہوا، اس وقت فتاویٰ کی صرف چوتھی اور پانچویں جلد ہی اشاعت پذیر ہوسکی تھی۔ باقی جلدیں علمائے مبارک پور و بریلی کے توسط سے زیور طبع سے آراستہ ہوکر سامنے آئیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں فتاویٰ رضویہ (ج: 7): تعارف۔

66- فتاویٰ رضویہ کی اشاعت کے دوران جو مشکلات پیش آئیں ان کا ایک دل چسپ پہلو یہ تھا کہ بسا اوقات یہ بات سامنے آئی کہ پرنٹر دیوبندی مسلک کا ہے۔ اس وجہ سے پانچویں جلد نعیمی پریس، لکھنؤ کے پاس پانچ سالوں تک منتظر اشاعت رہی پھر مبارک پور کے علما نے اسے وہاں سے لے کر دوسرے مطبع کے ذریعہ منظر عام پر لانے کا سامان کیا۔ دیکھیے: ایضاً۔

67- میں تمام ابواب کی فہرست سازی نہیں کرسکی اس لیے کہ مجھے جلد 8، 9 اور 12 دستیاب نہیں ہوسکیں جو شاید اب تک شائع نہیں ہوسکی ہیں، ابواب کی ترتیب ہدایہ اور عالم گیری کے طرز پر ہے۔

68- یہ اس باب کے صرف چند موضوعات ہیں، تفصیل جلد چہارم کے مشتملات کی فہرست میں شامل ہے۔

69- ایسا ہی کچھ دیوبندی فتاویٰ کے ساتھ بھی ہوا۔ مکاف نے مولانا رشید احمد گنگوہی کے فتاویٰ سے متعلق بحث کے ضمن میں لکھا ہے: فتاویٰ کے موضوعات کی زمرہ بندی بالضبط نہیں کی گئی ہے۔ چناں چہ اکثر اوقات ایک فتویٰ میں مختلف موضوعات: عقائد، اعمال، اصول فقہ اور دوسرے مسالک اور مکاتب فکر سے متعلق آرا کا احاطہ کیا گیا ہے'۔ اسلامک ریوائیول، ص: 148۔

70- احمدی جماعت سے متعلق تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیں: ''پروفیسی کانٹی نیوس''۔

71- فتاویٰ رضویہ، ج: 6، ص: 229۔

72۔ ایضاً، ص: 1-300

73۔ ایضاً، ص: 202

74۔ دیکھیے: مسعود: ٹریڈیشن ان انٹر پریٹیشن، ص: 71، مصنف نے لکھا ہے کہ ایسے فتاویٰ کی تعداد بارہ ہے جن میں حوالے اور ماخذ کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

75۔ مثال کے طور پر مرزا غلام احمد قادیانی کے دعوائے نبوت کی تردید میں مولانا احمد رضا خان نے فصول امدادیہ فتاویٰ ہندیہ، قاضی عیاض کی الشفاء، جلد 3 اور مولانا روی کا حوالہ دیا ہے۔

76۔ اسلامک ریوائیول، ص: 148۔

77۔ میں خالد مسعود کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے ایک شخصی ملاقات میں اس کی طرف توجہ مبذول کرائی۔

78۔ میری بحث کا خلاصہ خالد مسعود کی مذکورہ بالا کتاب (ص: 3-40) پر مبنی ہے۔ دیو بندی نقطۂ نظر کے لحاظ سے بریلوی نقطۂ نظر کے لیے: فتاویٰ رضویہ، ج: 7، تعارف۔

79۔ ان علما کے نام ہیں عبداللہ احمد میر داد، امام مسجد حرام اور مولانا حامد احمد محمد جداوی ان کے استاذ، یہ اور دوسری تفصیلات مولانا احمد رضا کے ایک دوسرے فتویٰ میں شامل ہیں، جس کا عنوان ہے: کاسر السفیہ الواہم فی ابدال قرطاس الدراہم۔ 1339 / 1911۔ فتاویٰ رضویہ 7/228۔ اس فتویٰ کے شروع میں مولانا احمد رضا فرماتے ہیں کہ فتویٰ کے عنوان میں "سفیہ" کا لفظ (مولانا) رشید احمد گنگوہی کے لیے استعمال کیا گیا ہے اور "واہم" کا تعلق (مولانا) عبدالحی فرنگی محلی سے ہے۔ ص: 199۔

80۔ مثال کے طور پر دیکھیے: فاضل بریلوی علمائے حجاز کی نظر میں ط: 6 (مبارکپور، اعظم گڑھ المجمع الاسلامی 1981) 2-90۔

81۔ 1924 میں وہابیوں کی حجاز پر فتح کی شکل میں کامیابی کا حصول ہی شاید وہ وجہ تھی جس کی بنا پر مولانا احمد رضا خان نے 1906 کے بعد اپنی آرا کی موافقت میں علمائے حرمین سے تصدیقات حاصل نہیں کیں۔

82۔ دبدبۂ سکندری 50:2 (8 دسمبر 1913)

83۔ الدر المختار۔

84۔ دبدبۂ سکندری 50:9 (26-1-1914) 5-3 یہ سوالات بریلی کے مولوی محمد جمیل الرحمن خاں کی طرف سے کیے گئے تھے، جن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ یہ فتویٰ فتاویٰ رضویہ ج: 2، ص: 94-488، میں بھی شامل ہے۔

85۔ میں اس اہم نکتے کے لیے خالد مسعود کی شکر گزار ہوں۔ انھوں نے اس کا ذکر اپنے ایک غیر مطبوعہ مقالے میں کیا ہے۔

86۔ یہ اذان صرف جمعہ کے دن دی جاتی ہے اس لیے اس بحث کا تعلق ظاہر ہے صرف نماز جمعہ سے ہی ہے۔

87۔ فتویٰ نگار کا نام فتویٰ کے آخر میں (مولانا) حامد رضا خاں لکھا ہوا ہے، جو مولانا احمد رضا کے بڑے لڑکے تھے۔

مولانا احمد رضا خاں اور دارالافتاء کے دوسرے علما نے اس کی تصدیق کی ہے۔ تاہم فتویٰ کے اسلوب اور حوالہ جات کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ نزاع انگیز نوعیت کے پیش نظر احتیاطاً مولانا احمد رضا خاں نے اس کو اپنے بیٹے کی طرف منسوب کر دیا۔ اس موضوع پر بعد میں ایک اور تحریر لکھی گئی اس کا لکھنے والا کون تھا اس سے متعلق بدایوں کے مذکورہ عدالتی مقدمے کی سماعت کے دوران بھی سوالات اٹھائے گئے تھے۔

88۔ احمد حسن (انگریزی ترجمہ) ابوداؤد۔ ج:1،ص:280۔

89۔ دبدبۂ سکندری 50:9 (26-1-1914)

90۔ تفصیل کے لیے: ایضاً 50:16 (16/مارچ 1914) 8-3۔

91۔ اسلامک ریوائیول۔ ص:158۔

92۔ ایضاً۔ ص:164۔

93۔ دیکھیے: دبدبۂ سکندری 50:20 (3/اپریل 1914) مقالہ بعنوان: جمعہ کی اذان سے متعلق گنج مرادآبادی کی صدا۔ دبدبۂ سکندری 50:21۔ 20/اپریل 1914) سرہند کی آواز جمعہ کی اذان ثانی سے متعلق: ایک ضروری اور اہم اپیل شاہ احمد میاں گنج مرادآبادی سے، دبدبۂ سکندری 50:24 (11/مئی 1914)، ص:6-5، شاہ احمد میاں صاحب گنج مرادآبادی کی طرف سے مذکورہ اپیل کا جواب" اور دبدبۂ سکندری 50:25 (18/مئی 1914) "شاہ احمد میاں گنج مرادآبادی سے دوسری اپیل۔

94۔ دیکھیے دبدبۂ سکندری 53:6 (4/دسمبر 1916) 5-3 مولوی نعیم الدین مرادآبادی اور مولوی معین الدین صاحب اجمیری کے مابین جمعہ کی اذان ثانی سے متعلق ایک دل چسپ گفتگو، اور دبدبۂ سکندری: 53:26 (23/اپریل 1917) 6-4 جمعہ کی اذان ثانی کی تحقیق اور اس کا جواب۔

95۔ ایضاً، 50:16 (16/مارچ 1914)

96۔ ایضاً 50:21 (20/مارچ 1914) مفتی عزیز الرحمان دیوبندی کے نام ایک کھلا خط اور پچاس روپے کے انعام کا وعدہ۔

97۔ دبدبۂ سکندری 51:13 (15/فروری 1915) 6-3۔ اذان ثانی سے متعلق علمائے حرمین کا فتویٰ استفتا کرنے والے تھے پیلی بھیت محلہ احمد زئی کے سید محمد عمر۔

98۔ ان علما کے نام ہیں: مولانا محمد کریم اللہ۔ مدینہ منورہ، جن کو استفتا بھیجا گیا تھا۔ مولانا احمد الجزائری الحسین، مفتی مالکیہ اور مولانا سید محمد توفیق آفندی الایوبی الانصاری الحنفی، مدرس حرم نبوی الشریف۔

99۔ ایضاً۔ ص:4۔

100۔ ایضاً۔ ص:5 "خرید و فروخت چھوڑ دیئے" کا اشارہ قرآن کی آیت 66:9 کی طرف ہے۔ "اے مومنو! جب جمعہ کے دن نماز کے لیے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف تیزی سے قدم بڑھاؤ......" میں خالد مسعود کی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس آیت کی طرف مجھے توجہ دلائی۔

101۔ ایک مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ ''بین ید'' کا جملہ ابوداؤد کے علاوہ حدیث کی کسی کتاب میں نہیں آیا ہے۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث قابل قبول ہو سکتی ہے۔ اس کی وجہ ان کی نظر میں یہ ہے کہ احناف کے نزدیک عبادات میں ضعیف حدیث سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ دبدبہ سکندری 51:21 (2 راپریل 1915) 7-6۔ یہ اہم سوال ہے کہ کیا برصغیر کے حنفی علما اسی موقف کے حامی ہیں۔

102۔ محمد ابراہیم (1876-1956) مولانا عبدالمقتدر بدایونی (1866-1915) کے خلفا میں سے تھے۔ ثانی الذکر علمائے اہل سنت کے حلقوں میں نہایت عظمت واحترام کے حامل تھے۔ عثمانی علما اور پیروں کے خاندان سے ان کا تعلق تھا۔ ان کا مدرسہ شمس العلوم اہل سنت کا اہم علمی مرکز تھا۔ مولانا عبدالمقتدر کے والد مولانا عبدالقادر بدایونی ہی وہ شخص تھے جنھوں نے 1877ء میں مولانا احمد رضا اور ان کے والد کو شاہ آل رسول، مارہرہ سے بیعت کا مشورہ دیا تھا۔

103۔ دبدبہ سکندری 53:20 (12 رمارچ 1917) 10-7۔ ہتک عزت کے بدایوں اور بریلی کے علما کے درمیان چل رہے مقدمے کا فیصلہ۔

104۔ اس مقدمے کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ماضی کے بعض احوال وواقعات کا تذکرہ اس مقدمے کے حوالے سے کیا جاتا ہے جیسے ''جن دنوں بدایوں والا مقدمہ چل رہا تھا، یا ''بدایوں والے مقدمے کے بعد'' وغیرہ۔ دیکھیے: مثلاً حیات اعلیٰ حضرت ص: 190-150۔

105۔ برصغیر ہند میں قدیم طریقے پر ہی اس وقت عمل ہو رہا ہے۔ مجھے یہ بات مولانا یٰسین اختر مصباحی نے شخصی گفتگو میں بتائی۔

106۔ دبدبہ سکندری 53:20 (12 رمارچ 1917) 8۔

107۔ Freitag, "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913-1931," in Ewing (ed.), Shari`at and Ambiguity, p. 146.

108۔ یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ بدایوں کا یہ ہتک عزت کا مقدمہ جن حالات میں شروع ہوا تھا وہ 1913 کے کان پور کے مقدمے سے بالکل مختلف تھا۔ ثانی الذکر معاملے میں فریق ثانی کوئی مسلم جماعت نہیں بلکہ برطانوی حکومت تھی۔

109۔ دبدبہ سکندری 53:20 (12 رمارچ 1917) 7۔

باب ہفتم

اہل سنت اور دوسرے مسلمان

اواخر انیسویں صدی

مذہبی اصلاح پسند حضرات ان لوگوں کے خلاف جو ان کی نظر میں اخلاقی یا مذہبی سطح پر کمزوریوں کے شکار ہیں، اپنی عملی اور اخلاقی زندگی کے حوالے سے غیظ وغضب کا اظہار کرتے ہیں۔ اواخر انیسویں صدی کے برطانوی ہندوستان میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی متعدد مذہبی تحریکات منظر عام پر آئیں۔ مختلف اصلاح پسندوں نے اپنی قوم کے افراد کی ابتر اخلاقی ودینی صورت حال پر دکھ اور اس صورت حال میں تبدیلی لانے کے لیے عزم کا اظہار کیا۔ مثال کے طور پر اہل حدیث کے ایک بڑے مذہبی رہنما نواب صدیق حسن خاں اس درجہ قنوطیت کے شکار تھے کہ وہ سمجھتے کہ قیامت آیا چاہتی ہے۔ اس لیے دین کی تجدید واصلاح کا کام پوری توجہ سے کیا جانا چاہیے۔[1] اسی طرح بانی احمدیت مرزا غلام احمد (قادیانی) کا خیال تھا کہ اسلام، اسلامی معاشرہ اور دوسرے مذاہب کے مقابلے میں مسلمانوں کی صورت حال حد درجہ ابتر ہو چکی ہے[2] دوسری طرف سوامی دیانند سرسوتی جنھوں نے 1860 میں آریہ سماج کی بنیاد ڈالی، نے ہندو راسخ العقیدگی پر شدید تنقید کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اس نے ہندو ازم کو اندرون سے نہایت کمزور کر کے رکھ دیا ہے اور ایسی صورت حال سے دو چار کر دیا ہے کہ وہ حملہ آور اسلام اور عیسائی برطانوی حکومت کے چیلنجوں کے سامنے گھٹنے ٹیک دینے پر مجبور ہے۔[3]

مولانا احمد رضا خاں کی تحریروں میں ان کے زمانے میں اسلام کی صورت حال سے متعلق مایوسی کی نفسیات پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ مسلمانوں کو دعوت فکر دیتی نظر آتی ہیں کہ وہ اپنی حالت کو سنوارنے کی کوشش کریں۔ 19 ویں صدی کے اکثر اصلاح پسندوں کی طرح وہ بھی دوسروں کی بجائے خود مسلمانوں کو ہی اس صورت حال کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ انھوں نے سرسید احمد خاں اور ان کے تجدد پسند علی گڑھ اسکول کی مخالفت کی۔ اسی کے ساتھ انھوں نے اہل حدیث، دیوبندی، ندوۃ العلماء کے افراد اور احمدیوں (قادیانیوں) کی مذمت میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ شیعہ بھی ان کی شدید

تنقید کا نشانہ بنے۔[4] آریہ سماج کی اصلاحی تحریک بھی ان کے لیے باعث تشویش تھی، لیکن اس کے خلاف تحریریں مسلم جماعتوں کی مذمت میں نکلنے والی تحریروں کے بعد لکھی گئیں جو زیادہ تر مولانا بریلوی کے نظریے سے وابستہ اہل سنت کے دوسرے قائدین کے قلم سے تھیں۔

اوپر مذکور مسلم جماعتوں سے متعلق اہل سنت کے اختلاف کا جائزہ لینا ضروری ہے تا کہ اس بات کا اندازہ لگایا جا سکے کہ اس نظریے کے حاملین سنت سے کیا مراد لیتے ہیں اور کس طرح وہ اپنی زندگیوں میں سنت سے متعلق مفہوم کو عملی شکل میں لانا چاہتے ہیں۔ اواخر انیسویں صدی اور اوائل بیسویں صدی میں دوسری مسلم جماعتوں سے اہل سنت کے اختلاف کی اصل بنیاد ان کا یہ تصور تھا کہ ایک شخص کے مسلمان ہونے کے لیے ضروریات دین پر ایمان لانا ضروری ہے۔ ضروریات عقیدے کا حصہ ہیں لیکن ان کا دائرہ اس سے بڑا ہے۔ ضروریات دین کے کسی ایک حصے کے انکار کی صورت میں بھی کوئی شخص مسلمان نہیں رہ سکتا۔ وہ کافر ہو جاتا ہے اس طرح:

> ''جو کوئی ضروریات دین میں سے کسی چیز کا انکار کرتا ہے اور جو کوئی بھی اس کے کفر اور اس کفر کی سزا کے ملنے میں شک رکھتا ہے، وہ کافر ہے''۔ (5)(مفہوم)

> ''کیا ایک شخص صرف کلمہ شہادت پڑھ لینے اور قبلہ رو ہو کر سجدہ کر لینے سے مسلمان ہو جائے گا؟ جب تک وہ ضروریات دین میں یقین رکھنے والا نہ ہو، اسے خود کو مسلمان کہلانے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ نہ ہی کوئی چیز اس کو جہنم کی آگ سے بچا سکتی ہے.....''(6)(مفہوم)

'ضروریات دین' کی بظاہر مبہم اصلاح سے اہل سنت کی مراد کیا ہے؟ اس کی وضاحت آگے ان سطور سے ہو گی جن میں ہم شیعہ اور ندوۃ العلماء کے لوگوں سے اس کے اختلاف کا جائزہ لیں گے۔ اہل سنت کا دوسری مسلم جماعتوں کے ساتھ اختلاف، جو خصوصیت کے ساتھ دیوبندیوں اور احمدیوں کے ساتھ مناقشات میں سامنے آیا، دراصل اس کے پیغمبر اسلام سے متعلق تصور پر مبنی تھا۔ اس سے باب ہشتم میں بحث کی جائے گی۔

ضروریات دین اور جعلی عقیدے کا دائرہ:

1896 (شوال 1313ھ) میں مولانا احمد رضا خاںؒ نے سرسید احمد خان اور ان کا ساتھ دینے والے، شیعہ، اہل حدیث، دیوبندی اور ندوۃ العلماء کے خلاف (خود پیدا کردہ) سوالات کے جواب کے طور پر بہت سے فتاوی لکھے۔ چار سال بعد 1900 میں ان پر علمائے حرمین کی تصدیقات حاصل

کیں۔ اور انھیں ''فتاوی الحرمین برجف ندوۃ المین'' کے نام سے شائع کیا۔ اس کتاب میں شامل 28 فتاوی میں سے 20 فتاوی ندوۃ العلماء کے بارے میں تھے، جو کچھ عرصہ قبل وجود میں آیا تھا۔

ان تمام جماعتوں سے متعلق باری باری گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ کسی نہ کسی طرح یہ تمام جماعتیں بد مذہب، گمراہ یا کافر اور مرتد ہیں [7] کافر و مرتد کا لفظ ایک ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ ایک جماعت سے متعلق لکھا گیا ہے کہ یا تو وہ بد مذہب اور گمراہ ہے یا پھر کافر اور مرتد ہے۔ سرسید احمد خاں اور ان کے حلقے کے لوگوں سے متعلق پہلے سوال میں کہا گیا ہے کہ وہ جبریل اور دوسرے فرشتے، جن و شیاطین، جنت و دوزخ، حشر و نشر اور معجزات کے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں ان تمام چیزوں سے کچھ اخلاقی معنی مراد ہیں، حقیقت میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ مزید برآں سوال میں کہا گیا ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ حدیث و تفسیر کی تمام کتابیں جھوٹی اور غلط ہیں۔ وہ سب علما کے اپنے ذہن کی پیداوار ہیں... اور یہ کہ صرف قرآن صحیح ہے۔ [8] ان عقائد کی بنیاد پر کیا سرسید اور ان کے پیروکاروں کو مسلمان سمجھا جا سکتا ہے جیسا کہ ان کا دعوا ہے اس کے جواب میں مولانا احمد رضا خاں لکھتے ہیں:

> ''نیچریوں کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ کافر اور مرتد ہیں۔ اس لیے کہ وہ ضروریات دین کے منکر ہیں۔ اگر چہ وہ کلمہ پڑھتے ہیں اور مسلمانوں کے قبلہ کو مانتے ہیں، لیکن محض یہ بات ان کو اہل قبلہ باور کرنے کے لیے کافی نہیں۔ ضروریات دین کی تاویل کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ عقائد اور فقہ کی کتابوں میں علما کی فیصلہ کن رائے یہی رہی ہے۔ جیسا کہ ''تصریح'' میں بیان کیا گیا ہے۔ [9]

اس تعلق سے دوسرا سوال یہ کیا گیا کہ مولانا احمد رضا خاں ان لوگوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں، جو ایسے لوگوں کے افکار سے واقف ہوتے ہوئے بھی انھیں نامور مسلمانوں میں شمار کرتے ہیں؟ مولانا احمد رضا خاں اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ کفر کو کفر تصور نہ کرنا (بھی) کفر ہے.... اگر ایک شخص (مثلاً کافرانہ نظریات رکھنے والے اشخاص کے نظریات کی اشاعت کے ذریعہ) (☆) انھیں ترقی و فروغ دیتا ہے تو یہ عمل کفر میں مزید بڑھا ہوا ہے۔ [10]

فاضل بریلوی اہل حدیث کو تقلید کو مسترد کرنے اور صرف قرآن و سنت پر انحصار کرنے کی وجہ

(☆) یہ مولانا بریلوی کی اصل عبارت کی بجائے مصنف کے ترجمے کا ترجمہ ہے (وارث)

سے ''بدعتی'' اور ''جہنمی'' کہتے ہیں:

''سید علامہ طحطاوی لکھتے ہیں کہ جو لوگ خود کو اصحاب علم و فقہ کی آرا سے اور سواد اعظم سے دور اور الگ کر لیتے ہیں وہ اس طرح خود کو الگ کر لیتے ہیں کہ وہ انھیں جہنم میں لے جانے کا باعث بن جاتا ہے۔ اے مسلمانو! اے فرقہ ناجیہ کے لوگو! تم پر لازم ہے کہ تم اہل سنت و جماعت کے راستے کو اختیار کرو۔ اس لیے کہ اللہ کی مدد، رہنمائی اور ہدایت ان لوگوں کے شامل حال ہے جو اہل سنت سے اتفاق رکھتے ہیں، جو لوگ اہل سنت سے اختلاف رکھتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ دیتے ہیں اور اس کے غصے کو بھڑکا دیتے ہیں۔ فرقہ ناجیہ اس وقت مذاہب اربعہ میں منقسم ہے یعنی حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی، جو لوگ ان چاروں مذاہب کے دائرے سے باہر ہیں وہ بدعتی ہیں، جہنمی ہیں''۔ (11)(مفہوم)

بدعتی ہونا اہل سنت کے دائرے سے نکل جانا ہے کیوں کہ یہ دونوں اصطلاحیں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ایک دوسرے فتوے میں مولانا بریلوی نے لکھا ہے کہ اہل سنت کے ماسوا دوسری تمام جماعتوں کو بدعتی تصور کرنا فرض قطعی ہے۔ (12) لیکن بدعتی ہونے کا مطلب ضروریات دین کا انکار کرنا (اور اس طرح کافر ہو جانے کے معنی میں نہیں ہے)

چناں چہ اہل حدیث مولانا بریلوی کی نظر میں ان لوگوں میں جو اہل سنت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے کافر تو نہیں تھے البتہ گمراہ ضرور ہیں۔ (13) وہ 'بدمذہب اور گمراہ' ہیں اور 'مذہب اہل سنت کے لیے ضروری تھا کہ وہ ان کے تئیں حقارت کا اظہار کریں اور ان کی مخالفت کریں۔.... ان سے محبت رکھنا، ان کے ساتھ اتحاد کرنا جائز نہیں۔ (14) فتاوی حرمین میں وہ لکھتے ہیں کہ بدمذہب کی توقیر کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے؟... رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جس کسی نے کسی بدمذہب کی توقیر کی تو گویا اس نے اسلام کو ڈھا دینے میں اعانت کی۔ (15)

فاضل بریلوی کے مطابق اہل حدیث اور بدمذہبوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے مبادا ان سے ناواقف مسلمان ضلالت کے راستے پر چل پڑیں اور بدعقیدگی کو فروغ پانے کا موقع ملے:

''کثرت و تواتر کے ساتھ احادیث اور ائمہ کے اقوال موجود ہیں، جن کے مطابق بدمذہبوں سے خلا ملا رکھنا حرام ہے۔ ان سے دامن کش رہنا لازمی ہے.... رسول اللہ کا ارشاد ہے: ایسے لوگوں سے دور رہو مبادا وہ تم کو گمراہ کر ڈالیں اور (تمہارے درمیان) فتنہ کا

باعث ہوں... (رسول اللہ مزید فرماتے ہیں) کہ اگر ایسے لوگ بیمار ہوں تو ان کی عیادت نہ کرو۔ اگر ان کا انتقال ہو تو ان کے جنازے میں شریک مت ہو۔ جب تم ایسے لوگوں سے ملو تو انھیں سلام مت کرو۔ ان کے ساتھ مت اٹھو بیٹھو۔ ان کے ساتھ مت کھاؤ پیو۔ ان سے شادی بیاہ مت کرو۔ ان کے ساتھ نماز مت پڑھو"۔ (16) (مفہوم)

ان کی کھل کر مذمت ہونی چاہیے۔ برملا ان کے نظریات کی تردید کی جانی چاہیے اور خصوصیت کے ساتھ علما کو ان کے گمراہ کن نظریات اور کرتوتوں کو سامنے لانے کی کوشش کرنی چاہیے۔

"اگر بد مذہبوں کی چیزیں شائع ہوں تو امت دین (!) کے اجماع کے مطابق علما کی ذمہ داریوں میں سے یہ ایک اہم ذمہ داری ہے کہ ان کی تردید کریں اور ان کی کمزوری اور کھوکھلے پن کو واضح کریں"۔ (17) (مفہوم)

اگر علما ایسا نہیں کریں گے تو لوگ ان گمراہوں کا احترام کرنے لگیں گے، ان کی باتوں کو سننا شروع کر دیں گے اور اس طرح وہ جلد ہی گمراہی کے راستے پر چل پڑیں گے۔ یوں دین کا عمل ان لوگوں کے ہاتھوں میں آجائے گا جنھوں نے دین کو نقصان پہنچانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ہے... اور ایک الگ جماعت کی شکل میں ڈھل گئے ہیں۔ (18)

مولانا احمد رضا خاں کی اصطلاح میں بد مذہبی اور گمراہی ارتداد سے مختلف ہے۔ ارتداد مسلمان کے لیے گمراہی کی سب سے بدترین شکل ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ اہل تشیع (جن کے لیے وہ رافضی کا لفظ استعمال کرتے ہیں) اگر علی کو ابوبکر و عمر پر فضیلت دیتے ہیں تو فقہا کے مطابق، یہ محض گمراہی ہے۔ جبکہ ابوبکر و عمر یا ان میں سے کسی ایک کی خلافت کا صریح انکار کم از کم فقہا کی نظر میں کفر ہے۔ البتہ متکلمین اس دوسری صورت میں بھی شیعوں کو کافر کے بجائے صرف بد مذہب قرار دیتے ہیں۔ (19) ایک فقیہ ہونے کی حیثیت سے مولانا بریلوی کی نظر میں ضروریات دین میں سے کسی چیز کے انکار سے ایک شخص کافر و مرتد ہو جاتا ہے۔ ایک بد مذہب کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے۔ اگرچہ پڑھنے سے احتراز کرنا چاہیے تاہم کافر کے پیچھے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ (20)

مولانا بریلوی کی نگاہ میں ضروریات دین کیا ہیں؟ 81-1880 کی ایک تحریر کے ایک باب میں انھوں نے ضروریات دین سے اختصار کے ساتھ بحث کی ہے۔ (21) وہ کہتے ہیں کہ ضروریات دین میں عقیدے کی وہ چیزیں آتی ہیں جو واضح نصوص اور متواتر و مشہور حدیث اور اجماع پر مبنی

ہوں۔[22] اس کے بعد انھوں نے ایسی چیزوں کی فہرست دی ہے۔ اس کی ابتدا توحید ورسالت سے ہوتی ہے اور اس میں جنت و دوزخ، قبر کے اچھے یا بُرے حالات، قبر میں نکیرین کا مردوں سے سوال وجواب، حشر ونشر، کوثر اور پل صراط میں یقین رکھنا شامل ہے۔[23] دوسرے باب میں خدا کی صفات پیغمبر محمدؐ، ان کے اصحاب اور خلفائے اربعہ اور ان کے فضائل ومراتب سے بحث کی گئی ہے۔ بحث کی ترتیب سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان دونوں بابوں کے علاوہ کتاب کے باقی ابواب میں جن عنوانات پر بحث کی گئی ہے وہ ضروریات دین سے تعلق نہیں رکھتے اور جو بظاہر اہل سنت کی کاسمولوجی سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ پورے نظام عقائد سے۔

بعد کی تحریروں میں مولانا بریلوی نے ضروریات دین کی اصطلاح کے وسیع اطلاقات کی طرف اشارہ کیا۔ ان کے مطابق، جو چیزیں واضح نصوص قرآنی، متواتر احادیث اور اجماع پر مبنی ہوں (یا انھیں مبنی سمجھا جاتا ہو) ان کا عقائد میں شمار ہوتا ہے جو ایک مسلمان کے مسلمان ہونے کی بنیاد ہے۔ اہل سنت وجماعت کی تعریف میں یہ بات شامل ہے کہ وہ ان عقائد میں یقین رکھتی اور ان کے مطابق عمل کرتی ہے۔ جب تک ایک شخص ان کا انکار نہیں کرتا اُسے مسلمان سمجھا جائے گا۔

تاہم تمام مسلمان اہل سنت میں سے نہیں ہیں۔ جیسا کہ اوپر گفتگو میں یہ بات آچکی ہے کہ وہ جماعتیں جو اہل سنت کی مخالف ہیں، انھیں بدعتی گمراہ اور بدمذہب کا نام دیا گیا ہے انھیں کافر نہیں کہا گیا۔ اب آئندہ سطور میں اہل سنت وجماعت کی طرف سے بعض مخصوص جماعتوں سے متعلق میں اصطلاحات کے استعمال پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گی۔

اہل سنت اور شیعہ:

مولانا احمد رضا خاں سے متعلق ایسے بہت سے واقعات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ شیعوں سے مطلقاً کوئی تعلق نہیں رکھتے تھے۔[24] ان سے متعلق یہ واقعہ ملتا ہے کہ انھوں نے رام پور کے شیعہ نواب حامد علی خان[25] (عہد حکومت: 1896-1930) سے ملنے اور ان کا ہدیہ قبول کرنے سے انکار کر دیا۔[26] مزید برآں انھوں نے تفضیلیوں کی ایک جماعت کو مناظرے کے لیے چیلنج کیا البتہ اس کی نوبت نہیں آئی۔[27]

اہل سنت کا شیعوں سے اختلاف اپنی عمومی تعریف وتوصیف کے مطابق، سنی جماعتوں سے زیادہ مختلف نہیں ہے۔[28] اگرچہ بعض شیعی رسوم کے تعلق سے وہ دیوبندیوں سے قدرے اختلاف

رکھتے ہیں۔ اصولی طور پر مولانا بریلوی عام شیعہ اور غالی و تبرائی شیعہ میں فرق کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں تفضیلی شیعہ صرف بدمذہب تھے۔ تاہم وہ یہ کہتے تھے کہ ان کے زمانے میں اکثر شیعہ غالی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں اور اس وجہ سے کفر کے مرتکب ہیں۔ مثلاً شیعہ سمجھتے ہیں کہ موجودہ قرآن ناقص ہے۔ ان کے ائمہ معصومین انبیا سے افضل ہیں۔ اسی طرح وہ خلفائے ثلاثہ کی خلافت کو مغصوب و ناجائز تصور کرتے ہیں۔ (29) یہ ساری چیزیں ضروریات دین میں سے ہیں اور اس لیے ان کا انکار کفر و ارتداد کے مترادف ہے۔ (30)

جہاں تک شیعی رسموں کا تعلق ہے، جیسے تعزیہ بنانا، شہادت نامہ پڑھنا وغیرہ تو اس بارے میں مولانا بریلوی کا نقطۂ نظر مبہم اور غیر واضح نظر آتا ہے۔ ان سے تعزیہ داری کے جواز و عدم جواز کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اصولی طور پر (حضرت) حسین کے مزار کی نقل میں بطور تبرک تعزیہ نکالنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ کعبہ، مقبرہ نبوی یا ان کے نعلین مبارک کی تصویر نکالنے کے مترادف ہے۔ یہ چیزیں برکت کا ذریعہ ہیں اور غیر ذی روح کی تصویر بنانے یا نقل اتارنے کی اسلام میں اجازت ہے۔ (31) جب تک لوگ ایمان (کی صحیح کیفیت) کے ساتھ تعزیہ بناتے رہیں اور قرآن پڑھ کر شہدا کو ایصال ثواب کرتے رہیں، اس وقت تک یہ جائز ہے۔

لیکن اس زمانے کی تعزیہ داری سراسر حرام ہے اس لیے کہ اس میں بہت سی بدعتوں کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ آج کے تعزیہ کی شکل (حضرت) حسین کے مزار کی سی نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اظہار رنج و غم میں مبالغہ، شبیہ کے آگے سر جھکانا، اس کے ساتھ چلنا، اس سے امیدیں باندھنا، نیز مرد و خواتین کا اختلاط یہ ساری چیزیں حرام ہیں۔ سنیوں کو ان تمام چیزوں سے احتراز کرنا چاہیے ورنہ دوسری صورت میں شیعوں سے مشابہت کا تاثر لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوگا۔ (32)

مولانا احمد رضا خان دوسری شیعی رسوم سے متعلق بھی ایسی ہی رائے رکھتے تھے۔ شہادت نامہ کی خواندگی سے متعلق ان کا کہنا ہے کہ اگر اس کے تحت کربلا کے واقعات کو صحیح طور پر بیان کیا جائے اور تعزیہ و ماتم کی بجائے اس موقع پر شہدا کے اوصاف و خصوصیات اور صبر و ثبات کو یاد کیا جائے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس وقت شہادت نامہ خوانی کی جو شکل ہے اس میں شرکت سنیوں کے لیے جائز نہیں ہے۔ مزید برآں مجلس میلاد میں شہدائے کربلا کا تذکرہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ ظاہر ہے اس میں

رسول کی پیدائش کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ خوشی کی مجلس ہوتی ہے۔ (33)

اسی طرح دیوبندی علما سے اختلاف کرتے ہوئے عاشورا کے دن فقرا و مساکین کے درمیان وہ کھانے کی تقسیم میں کوئی خاص حرج تصور نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر صحیح نیت سے، اماموں کی ارواح کو ثواب پہنچانے کے لیے کوئی کھانا پانی وغیرہ لوگوں میں تقسیم کرتا ہے تو بلاشبہ یہ اچھی بات ہے۔ (34) لیکن لنگر کی تقسیم میں ان کی نظر میں کھانے اور پیسے کا ضایع اور بے اعتباری ہے۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ہر چیز انسان کی ضرورت کے لیے تخلیق کی ہے۔ اس لیے اسے برباد کرنا صحیح نہیں ہے۔

مولانا احمد رضا خاں نے صحیح نیت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ محرم کی رسموں میں جو بدعات وخرافات شامل ہیں، نہ صرف ان سے اجتناب کرنا چاہیے بلکہ صحیح رسموں کو انجام دینے کے لیے صحیح اور پاکیزہ نیت ضروری ہے۔ بسا اوقات انھوں نے بعض صحیح چیزوں کو بھی عمل میں لانے سے اس لیے منع کیا کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرے لوگ اسے غلط نیت سے کریں۔ چناں چہ وہ ایک سائل کو (حضرت) حسین کی روح کے ایصال ثواب کے لیے کھلائی جانے والی چیزوں کے کھانے سے روکتے ہیں کہ چاہے کھانے والے کی نیت صحیح ہو لیکن جاہل و ناواقف لوگ اس عمل کو بھی احترام کی نگاہوں سے دیکھیں گے جو غلط نیت سے کیا جائے۔ (35)

اگرچہ مولانا احمد رضا خاں نے شیعی رسوم وروایات سے متعلق کافی سنبھل سنبھل کر اور احتیاط کے ساتھ اپنی رایوں کا اظہار کیا ہے، اور کچھ شرطوں کے ساتھ ایسی رسموں کے بجالانے کی اجازت دی ہے۔ خاص طور پر اس شرط کے ساتھ وہ (ان کی تعبیر کے مطابق) شریعت کے مطابق ہو، لیکن اس کے باوجود ان پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ شیعی فکر کے تبیّن ان کے نظریے میں ہمدردی پائی جاتی ہے۔ (36) مولانا احمد رضا خاں پر اس تعلق سے کی گئی تنقیدات بنیادی طور پر انبیا (کذا) کے عالم الغیب ہونے اور انسان کے ارادہ واختیار اور اس کے تقدیر کا پابند ہونے سے متعلق بحثوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ (37) ناقدین کا اعتراض ہے کہ وہ شیعی روایات کا اثبات کرتے ہیں اور یہ کہ ان کے والدین اور آبا واجداد کے ناموں سے پتا چلتا ہے کہ ان کا خاندان پہلے شیعہ تھا۔

مولانا بریلوی سے متعلق اس الزام کو کہ وہ شیعی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں جس نے سنیوں کو داخلی سطح پر نقصان پہنچانے کے لیے سنیت کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا، بہت آسانی کے ساتھ باطل قرار دیا

جاسکتا ہے۔(38)

ان کے سنی پٹھان ہونے کے خاندانی پس منظر کا دستاویزی ثبوت موجود ہے اور اس کتاب کے دوسرے باب میں اس کا تذکرہ آچکا ہے۔ تاہم اس کتاب کے چوتھے باب میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ مولانا بریلوی کے پیرومرشد شاہ آل رسول ایک مشہور سید خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو سترہویں صدی میں بلگرام سے ہجرت کر کے مارہرہ آ گیا تھا۔ یہ خاندان بیسویں صدی کے اوائل تک بلگرام میں رہ جانے والے خاندان کے دوسرے حصے سے جس کا مذہب شیعہ تھا، شادی بیاہ کرتا آیا تھا۔ 18 ویں صدی میں ایک ہی خاندان کی بعض شاخوں کا شیعہ اور بعض کا سنی ہونا انہونی بات نہیں تھی۔ خود شاہ ولی اللہ کے صاحب زادے شاہ عبدالعزیز کے سسرالی خاندان کے بعض افراد شیعہ تھے۔ ان کے قول کے مطابق اکثر سنی گھرانوں میں سے ایک یا دو اشخاص نے مذہب امامیہ کو اختیار کر لیا تھا۔(39)

19 ویں صدی میں مارہرہ کے برکاتیہ سادات نے جس سے شاہ آل رسول کا تعلق تھا، اپنے اردگرد میں شیعی اثرات کے مقابلے کے لیے زبردست کوششیں کیں۔ مولانا احمد رضا خاں بھی اپنے پیر کی ان کوششوں سے متاثر تھے اور غالباً ان کے شیعہ مخالف نظریے کو مستحکم کرنے میں اس نے بھی اپنا رول ادا کیا۔

لیکن اسی کے ساتھ اس الزام پر کہ مولانا احمد رضا خاں کے بعض عقائد و نظریات شیعیت سے ماخوذ تھے، سنجیدگی سے غور و خوض کرنے کی ضرورت ہے۔(40) اگرچہ 'ماخوذ' کے لفظ کا استعمال یہاں بہت مناسب معلوم نہیں ہوتا تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ رسالت کے تعلق سے مولانا احمد رضا خاں اور اہل سنت کا تصور شیعی اصولوں سے کافی قریب ہے۔(41) اہل تشیع کی طرح سے مولانا بریلوی بشمول (حضرت) محمدؐ تمام انبیا کو معصوم تصور کرتے ہیں۔(42) اہل تشیع کی طرح مولانا بریلوی بھی اہل بیت سے انتہائی محبت کا اظہار کرتے ہیں۔ گزشتہ کسی باب میں میں لکھ چکی ہوں کہ مولانا بریلوی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ پیغمبر محمدؐ کا خاندان جس کے منتسبین سید کہلاتے ہیں، فیوض و برکات کا سرچشمہ ہے۔

مزید برآں 'نور محمدیؐ' سے متعلق شیعوں کے نظریے اور مولانا احمد رضا خاں کے نظریے میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ مولانا احمد رضا خاں ''نور محمدیؐ'' کے تصور کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں جو ان کے مطابق، کائنات کی تخلیق اور پیغمبر اول (حضرت) آدم کی پیدائش سے قبل وجود میں آ چکی تھی۔(43) بعض شیعی ماخذ میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ پیغمبر محمدؐ اور (حضرت) علیؓ کی تخلیق خدا کے ہاتھوں

آدم سے قبل وجود میں آ چکی تھی۔ ان کا نور تمام موجودات کا مصدر اور سرچشمہ ہے۔[44] دوسری بعض روایات میں اس تصور میں (حضرت) محمدؐ اور (حضرت) علیؓ کے ساتھ (حضرت) فاطمہؓ کو بھی شامل کیا گیا ہے:

''ایک (شیعی) روایت کے مطابق، خدا نے جنت کی تخلیق اپنے نورِ وجہ سے کی۔ پھر خدا نے اس نور کو پھیلا دیا۔ اس نور کا ایک تہائی (حضرت) محمد کو، ایک تہائی (حضرت) فاطمہؓ کو اور ایک تہائی (حضرت) علیؓ کو حاصل ہوا۔ وہ تمام لوگ جن تک یہ نور پہنچا، وہ اہل بیت کے وفادار ٹھہرے اور جن تک نہیں پہنچا وہ جادۂ ضلالت پر پڑ گئے''۔[45]

اہل تشیع کی روایت کے مطابق، نور محمدی انسانی نسل کی سب سے اعلیٰ واکمل اور پاکیزہ شخصیات کی پشتوں کے ذریعہ محمدؐ تک پہنچی اور وہ دنیا میں تشریف لائے۔[46] مولانا احمد رضا خاں بھی ایسی ہی رائے رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ نور الٰہی پیغمبر محمدؐ کے آبا و اجداد کے پاکیزہ و مطہر اصلاب وارحام میں منتقل ہوتے ہوئے پیغمبر محمدؐ تک پہنچی اور وہ دنیا میں تشریف لائے۔[47]

چوں کہ پیغمبر محمدؐ کے آبا و اجداد انسانی نسل کی برگزیدہ شخصیات اور نور محمدی کی حامل تھیں، اس لیے وہ کفر و شرک سے محفوظ رہیں۔ خدا نے ہمیشہ انبیا کو اعلیٰ انسانی نسلوں کے ذریعہ دنیا میں مبعوث فرمایا۔ اور کفر و شرک سے زیادہ بدترین چیز اور کیا ہو سکتی ہے (اس لیے ان سے بدرجہ اولیٰ انبیا کے آبا و اجداد محفوظ رہے)[48] مولانا احمد رضا خاں (حضرت) علیؓ سے ایک صحیح روایت نقل کرتے ہیں کہ روئے زمین پر سات مسلمانوں سے کم تعداد کبھی نہیں رہی اور (حضرت) محمدؐ کے آبا و اجداد ان ساتوں میں ضرور شامل رہے۔[49] آخری طور پر انھوں نے اپنے نظریے کے لیے، شیعوں کی طرح، قرآن کی ایک آیت (26:219) کو بنیاد بنایا ہے، جس میں پیغمبر محمدؐ سے کہا گیا ہے کہ وہ سجدہ کرنے والوں میں یقین رکھیں۔[50]

اگر غور کیا جائے تو ''نور محمدی'' سے متعلق مولانا احمد رضا خاں اور اہل تشیع کے نظریات میں مماثلت مزید واضح ہو کر سامنے آتی ہے۔ مثال کے طور پر شیعی روایت کے مطابق:

''پوری کائنات رسالت محمدی کے مخصوص زمان و مکان میں ظہور کے مقصد سے تخلیق کی گئی ہے... خدا نے آدم پر وحی کی کہ محمدؐ کی ذات ہی خود ان کی اپنی تخلیق اور زمین و آسمان اور جنت و جہنم کی تخلیق کا باعث ہے''۔[51]

یہی تصور مولانا احمد رضا خاں کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ان کے دو اشعار دیکھیں:

زمین و زماں تمہارے لیے، مکین و مکاں تمہارے لیے
چنین و چناں تمہارے لیے، بنے دو جہاں تمہارے لیے[52]

تم سے جہاں کی حیات، تم سے جہاں کا ثبات
اصل سے ہے ظل بندھا، تم پہ کروڑوں درود[53]

ایک اور شیعی روایت کے مطابق، پیغمبر محمدؐ اور ائمہ معصومین جن کی تخلیق نور خداوندی سے ہوئی ہے، کے جسم کا سایہ نہیں ہوتا۔[54] ایسا ہی خیال مولانا احمد رضا خاں کا ہے۔ متعدد فتاویٰ میں انھوں نے لکھا ہے کہ چوں کہ پیغمبر محمدؐ کی تخلیق نور خداوندی سے ہوئی ہے، اس لیے ان کے جسم کا سایہ نہیں تھا۔[55]

اس طرح کی مزید مماثلتوں کی تلاش کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ وہ بلاشبہ پائی جاتی ہیں۔ البتہ اسے شیعوں سے مستعار قرار دیا نہیں جا سکتا۔ اس لیے کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان مماثل نظریات کی تفصیلات میں فرق پایا جاتا ہے، اہل تشیع کا نظریہ یہ ہے کہ نور محمدی پیغمبر محمدؐ کے بعد (حضرت) علیؓ کے ذریعہ ائمہ معصومین میں منتقل ہوا۔[56] جیسا کہ کتاب کے پانچویں باب میں ذکر آیا ہے، مولانا بریلوی (حضرت) محمد کی روحانی اولاد ان صوفیہ کو سمجھتے تھے جنھیں غوث کہا جاتا ہے، جن کے امام شیخ عبدالقادر جیلانی ہیں، غوث یا اولیا کو رسول کی شخصیت کا روحانی فیضان تو ضرور حاصل ہوا لیکن نور خداوندی یا نور محمدی صرف حضرت محمد تک خاص تھی۔ اسی طرح مولانا بریلوی کے مطابق جسم کا بے سایہ ہونا بھی صرف پیغمبر محمدؐ کی خصوصیت تھی، شیعوں کے دعوے کے مطابق ان کے ائمہ کو یہ خصوصیت حاصل نہیں تھی۔

تاہم اس تناظر میں مولانا احمد رضا خاں اور ان کے متبعین کے اس دعوے پر غور کرنا ضروری ہے کہ وہ اہل سنت و جماعت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کے عقیدے اور شناخت میں رسول کی شخصیت کو مرکزیت حاصل ہے۔ اگر چہ یہ بات باہم متناقض محسوس ہوتی ہے تاہم حقیقت یہ ہے کہ شیعہ اور اہل سنت کے نظریے میں یہ مماثلت مولانا احمد رضا خاں کی فکر میں رسول کی شخصیت کی مرکزیت اور ان کی سنت کے بھرپور طور پر اتباع کی خواہش کی بنیاد پر پیدا ہوئی ہے۔ اس پر براہ راست شیعی فکر کا اثر نہیں ہے۔ رسول اور ان کے خاندان (اہل بیت) کو مرکزی اہمیت دینے کے بارے میں دونوں میں

یکسانیت پائی جاتی ہے تاہم دونوں کا طریق فکر اور روایات مختلف ہیں۔

یہ ایک اہم حقیقت ہے کہ مولانا بریلوی جو کچھ بھی لکھتے اور کہتے تھے وہ سنی روایات اور سنی مصادر پر ہی مبنی ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ انھوں نے (حضرت) علی سے جو روایت نقل کی ہے (جس کا ذکر سطور بالا میں گزر چکا ہے) یا قرآن کی ایک آیت کی اہل تشیع کے مطابق ترجمانی کی ہے، اس کی اساس بھی سنی مآخذ میں ہے نہ کہ شیعی مآخذ میں، اسی طرح اُس حدیث کو نقل کرتے ہوئے جس کے مطابق، کائنات کی تخلیق نور محمدی سے ہوئی ہے، انھوں نے سنی شخصیات کا حوالہ دیا ہے جیسے مصر کے شافعی عالم احمد بن محمد قسطلانی (م:1517) اور مغلیہ دور کے مشہور محدث عبدالحق محدث دہلوی (م:1642)[57] اسی طرح انھوں نے زرقانی، سیوطی (م:1505) ترمذی، ابن جوزی اور شاہ عبدالعزیز دہلوی کے حوالے دیئے ہیں۔ بسا اوقات بعض صوفیہ کے حوالے سے بھی بات کہی جاتی ہے۔ ان صوفیہ میں شیخ احمد سرہندی شامل ہیں۔[58] اس روایت کے ذکر میں کہ (حضرت) علیؓ زندگی کے ابتدائی دور میں ہی ایمان لا چکے تھے، انھوں نے اشعری و ماتریدی مآخذ کا حوالہ دیا ہے جو سنی مآخذ ہیں، نہ کہ شیعی مآخذ۔ موضوع کی مناسبت سے جس کی توقع کی جاسکتی ہے۔[59]

خلاصہ یہ ہے کہ اگر چہ پیغمبر محمدؐ کے تعلق سے مولانا بریلوی کی فکر اور شیعی فکر میں بعض مماثلتیں پائی جاتی ہیں، لیکن مولانا کی ساری فکر سنی مصادر پر مبنی ہے جن میں حدیث اور فقہ و فتاوی کی مشہور کتابیں شامل ہیں۔ انھوں نے یہ واضح اشارہ دیا ہے کہ وہ شیعہ کو کافر تصور کرتے ہیں۔ شیعہ کے تعلق سے اس نوع کی بے لاگ رائے کے پیش نظر یہ کہنا مناسب نہیں ہوگا کہ وہ شیعیت سے متاثر تھے۔

اہل سنت اور ندوۃ العلماء:

ندوۃ العلماء کے قیام کا تصور سب سے پہلے 1892 میں مدرسہ فیض عام، کانپور کے سالانہ جلسۂ دستار بندی کے موقع پر پیش کیا گیا تھا۔[60] مولانا لطف اللہ علی گڑھی (مدرسہ کے صدر مدرس) مولانا محمد علی مونگیری (ندوۃ العلماء کے پہلے ناظم) اور احمد حسن کانپوری ندوۃ العلماء کی تحریک کے قائدین میں سے تھے۔ ندوۃ العلماء کے شروع کے قائدین کے آپس میں اتحاد کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ ان میں بہت سے لوگ یا تو شاہ فضل رحمان گنج مرادآبادی (1797-1895/96) کے شاگرد تھے یا انھوں نے ان کی نگرانی میں تعلیم حاصل کی تھی۔ مولانا فضل رحمان گنج مرادآبادی نے مولانا محمد علی مونگیری، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا احمد حسن کانپوری اور سید ظہور الاسلام فتح پوری وغیرہ کو حدیث پڑھایا تھا۔ یہ

تمام لوگ ابتداء ندوۃ کی قیادت کرنے والوں میں شامل تھے۔ مولانا محمد علی مونگیری اور وصی احمد محدث سورتی (مولانا احمد رضا خاں کے قریبی رفیق اور اس وقت ندوۃ تحریک کے حامی و مرید) فضل رحماں گنج مرادآبادی کے شاگرد تھے۔ ایک قلم کار کے مطابق، شاہ فضل رحماں گنج مرادآبادی 'روحانی مرکز' تھے جن سے ندوہ کے موسسین کے درمیان اتحاد و اتفاق قائم تھا۔ (61)

ندوہ کے ان قائدین میں پھر جلد ہی شبلی نعمانی بھی شامل ہو گئے جو اس وقت محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ (جس کو بعد میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے نام سے موسوم کیا گیا) میں مدرس تھے۔ ندوہ کے بانیوں کے دو اہم مقاصد تھے: ایک مقصد تھا، خود اپنا ادارہ قائم کر کے مدارس کے نظام میں اصلاح و تبدیلی لانا اور ایک نیا نصاب متعارف کرانا۔ دوسرا مقصد تھا: داخلی سطح پر اپنے تنازعات کا تصفیہ کرتے ہوئے علما کی صفوں میں اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کرنا۔ (62) بانیان ندوۃ العلماء رائج نصاب تعلیم کے سخت ناقد تھے اور اس میں مناسب تبدیلی کے ذریعے وہ ایسی نسل پیدا کرنا چاہتے تھے جسے مسلمانوں کے درمیان بھی عزت و وقار حاصل ہو اور برطانوی حکومت کی نظر میں بھی۔ وہ حکومت کے تعلق سے مسلمانوں کی صحیح ترجمانی کا ذریعہ انجام دے سکے... انھوں نے علما کے درمیان رابطے کو مضبوط کرنے پر زور دیا اور اس بات کی سفارش کی کہ کانگریس اور سر سید احمد خاں کی ایجوکیشنل کانفرنس کے طرز پر سالانہ اجتماعات کا انعقاد عمل میں آئے جن میں وہ ایک ساتھ شریک ہو کر متعلقہ مسائل پر غور و خوض کر سکیں۔ (63) مولانا (عبدالحی) الحسنی کے مطابق اس تجویز کا علما نے زبردست خیر مقدم کیا۔ اس فکر کے مؤیدین میں دیوبند، رام پور، پٹنہ، علی گڑھ، بھوپال اور بمبئی وغیرہ کے علما شامل تھے۔ (64) مولانا احمد رضا خاں کے نظریات سے قربت رکھنے والے دو علما بھی 1893 کے سالانہ اجتماعات میں شریک ہوئے۔ یہ تھے مولانا وصی احمد سورتی اور عبدالقادر بدایونی۔ (65)

تاہم ندوۃ کی مخالفت کے دن دور نہیں تھے۔ 1894 کے سالانہ اجتماع کے موقع پر اہل حدیث عالم عبدالوہاب آروی اور شیعی عالم غلام حسنین کنتوری کی طرف سے جو بیانات جاری کیے گئے، انھوں نے سنی حنفی علما کو بھڑکا دیا۔ مولانا عبدالوہاب آروی نے ندوہ کے پلیٹ فارم سے تقلید کی خامیاں گنوانی شروع کر دیں۔ ان کا کہنا تھا کہ منطقی طور پر چاروں مذاہب کے ائمہ اس بات کے پابند تھے کہ وہ ایک دوسرے کی تکفیر کریں (!)۔ جبکہ شیعی عالم غلام حسنین نے سنی علما کے سامنے تفصیلی طور پر اس موضوع پر کلام کیا کہ (حضرت) علیؓ رسول اللہ کے خلیفہ بلا فصل ہیں۔ جس کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ (حضرت)

ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت باطل اور غیر شرعی تھی۔ چوں کہ یہ بات پہلے طے پا چکی تھی کہ اجتماع میں بحث ومباحثہ سے گریز کیا جائے گا اس لیے علما بالکل خاموش رہے۔ (66)

اس اجتماع میں شبلی نے بھی حاضرین سے خطاب کیا اور کہا کہ ہم مقلدین و غیر مقلدین دونوں کو موحد اور مومن تصور کرتے ہیں اور کسی مومن کو مشرک اور بدعتی کہنا بہت بڑا گناہ سمجھتے ہیں۔ (67) ہر کوئی جو کلمۂ توحید کا قائل ہے، اس کے پیچھے نماز ہو سکتی ہے''۔ 1895 کے سالانہ اجتماع میں ندوہ کے ناظم مولانا محمد علی مونگیری نے بھی کچھ اس قسم کے جذبات کا اظہار کیا۔ مثال کے طور پر انھوں نے کہا کہ مقلدین و غیر مقلدین کے درمیان اختلافات فروعی نوعیت کے ہیں اور وہ مذاہب اربعہ کے درمیان بھی موجود ہیں۔ (68)

ابتدا میں مولانا احمد رضا خاں نے بھی ندوۃ العلماء کی تائید کی۔ ان کے بقول انھیں امید تھی کہ اس دور فتن میں جبکہ بد مذہبی ہر چہار طرف پھیلی ہوئی ہے۔ اور فکری آزادی دنیا میں چھائی ہوئی ہے، ندوۃ العلماء اہل سنت کے پائے کو مضبوط کرنے میں اپنا رول ادا کرے گا اور اس سے بے چینی کے خاتمے میں مدد ملے گی۔ (69) جنوری 1896 (شعبان 1313ھ) میں انھوں نے مولانا محمد علی مونگیری کو نجی خط لکھ کر ندوہ کی قیادت کو بعض ضروری اصلاحی اقدامات کرنے کی طرف توجہ مبذول کرنے کی کوشش کی۔ (70) ان اقدامات میں تمام غیر سنی علما کا ندوہ کی قیادت سے اخراج شامل تھا (واضح رہے کہ مولانا بریلوی کی نظر میں اہل حدیث سنی مسلمانوں کے دائرے میں نہیں تھے) نیز اس خط میں غیر مقلدین وشیعہ علما کی طرف سے دیئے گئے قابل اعتراض بیانات کی عوامی سطح پر تردید کا بھی مطالبہ کیا گیا تھا۔ اس خط کے جواب میں مولانا محمد علی نے لکھا کہ ندوۃ العلماء کے مقاصد کو صحیح طور پر نہیں سمجھا جا سکا اور ان کی صحیح نمائندگی نہیں ہو سکی۔ اور یہ کہ مولانا بریلوی نے جن اقدامات کا مطالبہ کیا ہے، اسے اس صورت میں عمل میں لایا جا سکتا ہے جبکہ وہ اس نئی تنظیم میں شریک ہو جائیں۔ انھوں نے مزید لکھا کہ ایک دوسرے کی لمبی چوڑی تردید کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور یہ کہ بریلی میں آئندہ ہونے والے اجلاس میں ان اختلافات کو زبانی طور پر دور کر لیا جائے گا۔ (71)

دونوں حضرات کے درمیان مزید مراسلتوں سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ دونوں فریقوں کے درمیان مصالحت نہیں ہو سکتی۔ مولانا محمد علی مونگیری کا کہنا تھا کہ اگرچہ وہ بذات خود سرسید کے نیچری خیالات اور اہل حدیث وشیعہ نظریات سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتے اور وہ یہ کوشش کررہے

ہیں کہ ندوہ کے آئندہ اجلاسات میں شیعوں کو ایسی بات کہنے کا موقع نہ دیا جائے کہ جو سنی ارکان کی ذہنی اذیت کا باعث ہو، تاہم وہ سمجھتے ہیں کہ مختلف مسلم جماعتوں کو ندوہ کی تحریک میں شامل کرنا ضروری اور قرین مصلحت ہے۔ مولانا محمد علی مونگیری کا خیال تھا کہ اہل حدیث جیسی نئی جماعتوں کو اس لیے بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقع ملا کہ انھیں سادہ طور پر نظر انداز کرنے کی بجائے ان کی زور شور کے ساتھ مخالفت شروع کر دی گئی۔ وہ اس طرح یہ کہنا چاہتے تھے کہ مولانا احمد رضا خاں کی اس طرح کی مخالفت بھی بظاہر برعکس نتیجہ پیدا کرنے والی ثابت ہوگی۔ دوسرے یہ کہ اس طرح کے اختلاف وچپقلش نے علما کی توجہ کو اصل رخ سے ہٹا دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ اس بے وقاری کے ازالے کی کوشش کریں جس کے تحت کافر حکمرانوں کی طرف سے ان کے ساتھ تعامل کیا جاتا ہے۔[72] مسلمانوں کے زوال کی بدترین صورت حال کو دیکھتے ہوئے جبکہ ہمارے دشمن ہم پر اور ہمارے مذہب پر ہنستے اور اس کا مذاق اڑاتے ہیں...

ہمیں اپنی بے توقیری کا باعث بننے والے ایسے تنازعات سے دور رہنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

خلاصہ یہ کہ یہ بات ندوہ کے قائدین کی مصلحت کے خلاف تھی کہ وہ کسی بھی مسلم جماعت کو ندوہ سے دور رکھنے کی کوشش کریں۔ اس لیے کہ ان کی نظر میں مسلمانوں کی اصل ضرورت یہ تھی کہ وہ برطانوی حکومت کے تئیں اپنی صفوں کو مستحکم کرنے کی کوشش کریں۔

مولانا احمد رضا خاں نے اس مصلحت پسندی کے نقطۂ نظر کو بالکلیہ رد کر دیا۔ ان کے نظریے کے مطابق، سنی اور بد مذہب کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا قرآن وحدیث اور فقہ کے مطابق سراسر مسلمانوں کے مصالح کے خلاف تھا۔ شیخ احمد سرہندی کی کتاب ''مکتوبات'' کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں:

ایک بدعتی کے ذریعہ کسی حرام کا ارتکاب ایک سو کفار کے حرام کے ارتکاب سے زیادہ بڑھ کر ہے۔ مولانا بریلوی مولانا محمد علی مونگیری سے سوال کرتے ہیں کہ وہ دین کی مصلحت کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں یا حضرت مجدد الف ثانی[73]؟ پھر اہل سنت کے خلاف ندوہ کی سابقہ میٹنگوں میں دیے گئے بیانات کی فہرست پیش کرتے ہوئے وہ پر زور انداز میں پوچھتے ہیں کہ بھلا بتائیں کہ مصلحت کس طرف ہے؟[74] وہ کہتے ہیں کہ ندوۃ العلماء کو اس کا یہ نام زیب نہیں دیتا۔ کیوں کہ وہ اہل سنت کے علما کے موقف کے خلاف ہے۔ اب وہ ایک ایسے ادارے کا نام ہے جو دوسروں کی طرح سر سید احمد خاں کے متبعین سے اشتراک فکر کرتے ہوئے آزاد فکری کا شکار ہے۔[75]

کچھ ماہ بعد بریلی میں جب ندوۃ العلماء کا اگلا سالانہ اجلاس منعقد ہوا تو اس موقع پر باہم

اختلاف و کشمکش کا آتش فشاں پھوٹ پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد اگلے چند سالوں میں اکیلے صرف مولانا احمد رضا خاں نے ندوہ کے خلاف تقریباً دو سو تحریریں لکھیں۔ (76) ان میں بہت سے فتاوی شامل ہیں۔ جنھیں ملک کے طول و عرض میں بہت سے علما کے پاس بھیجا گیا اور ان کی تصدیقات کے ساتھ انھیں شائع کیا گیا۔ ندوہ کے سالانہ اجلاسات کی رپورٹوں سے مختلف بیانات اکٹھا کر کے ان کی بنیاد پر استفتا تیار کیا گیا تھا۔ ندوہ کے خلاف فتاوی کا ایک مجموعہ ''فتاوی القدوہ لکشف دفین الندوہ'' کے نام سے شائع کیا گیا۔ اس میں بمبئی، الہ آباد، دہلی، بریلی، مرادآباد، رام پور وغیرہ کے پچاس سے زیادہ علما کے فتاوی شامل کیے گئے تھے۔ متعدد سوالات مختلف مسلم جماعتوں کے ساتھ تعلقات کے شرعی حکم سے متعلق تھے۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ کیا یہ کہنا جائز ہے کہ شیعہ سنی اختلاف کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کیوں کہ حقیقتاً دونوں ہی جماعتیں رسول واصحاب رسول اور اہل بیت سے محبت وعقیدت رکھتی ہیں۔ (77) کیا ندوہ کا یہ دعوا صحیح ہے کہ مسلکی انتساب سے قطع نظر خدا کے نزدیک سب سے معزز شخص وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہو۔ (78) کیا ایک جماعت کے مسلمانوں کو دوسری جماعت کے لوگوں کو مشرک، بدعتی، گمراہ یا فاسق کہنے سے احتراز کرنا چاہیے؟ (79)

فتوی کے اخیر میں کیے گئے دستخطوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ندوہ کی مخالفت میں مولانا احمد رضا خاں تنہا نہیں تھے۔ مولانا عبدالقادر بدایونی بھی شدت کے ساتھ ندوہ کے مخالف تھے۔ اس دور میں شائع ہونے والی مختلف تحریروں میں سے ایک کے مطابق، مولانا عبدالقادر بدایونی نے مولانا لطف اللہ علی گڑھی سے ملاقات کی جنھوں نے ندوہ کے بریلی اجلاس کی صدارت کی تھی اور ان سے ایک ندوہ مخالف فتوی پر دستخط حاصل کیا۔ لیکن بعد میں مولانا لطف اللہ نے اس سے انکار کیا اور فتوی پر دستخط کرنے والوں میں اپنے نام کی شمولیت کی تردید کی، جس پر مولانا عبدالقادر بدایونی نے انھیں مباہلے کی دعوت دے ڈالی۔ (80) اہل سنت کے قائدین ونمائندگان کی مولانا لطف اللہ کے نظام حیدرآباد کی حکومت میں ملازمت کی غرض سے حیدرآباد چلے جانے کے بعد بھی ان سے مراسلت جاری رہی۔ اہل سنت کے مآخذ کے مطابق، مولانا لطف اللہ نے ان سے کہا کہ بنیادی طور پر (فقہی نقطۂ نظر سے) مولانا احمد رضا خاں کی رائے صحیح ہے، لیکن وہ مقتضائے وقت کے خلاف ہے۔ (81)

ندوہ کے خلاف مولانا احمد رضا خاں کی طرف سے لکھی گئی تحریروں میں (جن میں پوسٹر، نظمیں، پمفلٹ وغیرہ شامل ہیں) سب سے اہم تحریر ''فتاوی الحرمین برجف ندوۃ المین'' ہے جو

1900 (1317) میں شائع ہوئی۔ اس پر مکہ کے سولہ اور مدینہ کے سات علما کی تصدیقات شامل تھیں۔ اس تحریر میں مولانا احمد رضا خاں نے اہل ندوہ کو بد مذہب قرار دیا اور کہا کہ وہ اہل سنت والجماعت کے مقابلے میں ایک نئی جماعت تشکیل دے رہے ہیں۔[82] ندوہ مخالف فتوی پر دستخط کرنے والوں میں دوسرے علما کے علاوہ مکہ کے دو مفتی (ایک شافعی دوسرے حنفی) اور مسجد حرام کے متعدد مدرسین شامل تھے۔ اس فتوی میں مولانا احمد رضا خاں نے ایک ایسے منہج کی تشکیل کی جس پر چند سالوں بعد دیو بندیوں کے خلاف فتوی کی جنگ چھیڑ کر ڈرامائی انداز میں عمل کیا گیا۔ دیو بندیوں کے خلاف اپنے فتوی کے حق میں علمائے حرمین سے انھوں نے تصدیقات حاصل کیں۔ اور اس طرح اپنے وطن میں اپنی علمی و مذہبی حیثیت کو مزید اعتبار عطا کرنے کی سعی بلیغ کی۔

اگر اہل سنت کی طرف سے ندوہ کی مخالفت قلمی و اشاعتی سرگرمیوں تک ہی محدود رہتی تب بھی اس مقصد کے لیے یہ بہت کافی تھا، لیکن اسی پر بس نہیں کیا گیا۔ 19 ویں صدی کے اختتام پر ''مجلس اہل سنت و جماعت'' کے نام سے ایک فورم تشکیل دیا گیا۔ اس فورم کی تشکیل سے اہل سنت و جماعت کی تحریک کی تاریخ میں ایک نیا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ عین ندوہ کے اجلاسات کی طرح اس فورم کے سالانہ اجلاسات ہوتے تھے۔ اس کا مقصد محض ندوہ کی مخالفت تھا۔

اس فورم کا پہلا جلسہ (1896 میں بریلی میں ہی ندوۃ العلماء کے اجلاس کے معاً بعد) منعقد ہوا، لیکن بہت جلد اس کی مرکزی سرگرمیاں بریلی سے پٹنہ (بہار) منتقل ہوگئیں۔ ملک کے مغربی خطے کی بجائے مشرقی خطے کا اس کے لیے انتخاب سوچ سمجھ کر کیا گیا تھا۔ اس لیے کہ خود ندوۃ العلماء کی سرگرمیوں کا مرکز لکھنؤ (جہاں 1898 میں اس نے ایک دار العلوم کی بنیاد رکھی گئی) اور کان پور تھا (جہاں مدرسہ فیض عام قائم تھا۔ ندوہ کے قیام سے متعلق پہلا اجلاس یہیں منعقد ہوا تھا) اندازہ لگایا گیا کہ ندوہ کے اثرات مشرقی خطے پر زیادہ ہیں یا جیسا کہ اہل سنت سے تعلق رکھنے والے ایک قلم کار نے لکھا کہ ندوے کا پلیگ پٹنہ اور اس کے مضافات میں اس شدت کے ساتھ پھیل چکا تھا کہ شریعت کے اطبا اور دین و ملت کے معالجین کی اجتماعی کوشش اس کے استیصال کے لیے ضروری تھی۔ جون 1897 (25 محرم 1315) کو پٹنہ کے اہل سنت علما کی پہلی میٹنگ ہوئی۔[83] یہ میٹنگ رجب 1318 بمطابق 1900 میں ہونے والی مجلس اہل سنت و جماعت کے ایک بڑے اجلاس کا مقدمہ تھی۔ اس میں پورے ملک کے علما شریک ہوئے۔

مجلس اہل سنت کی تشکیل بجائے خود ان کثیر الجہات کوششوں کا حصہ تھی جو قاضی عبد الواحد

عظیم آبادی کی طرف سے اہل سنت کے مفادات کو پروان چڑھانے کے لیے کی گئی تھیں۔ (84) مجلس کی تشکیل کا زمانہ بھی وہی ہے جو مدرسہ حنفیہ کے قیام کا زمانہ ہے (مدرسہ حنفیہ کا رسمی افتتاح مجلس اہل سنت کے اجلاس کے موقع پر اکتوبر 1900 میں عمل میں آیا۔ (قاضی عبدالواحد مدرسے کے پہلے مہتمم تھے۔ شروع کے دو سالوں تک وصی احمد محدث سورتی اس کے صدر مدرس رہے۔ ان کا خود پیلی بھیت میں اپنا مدرسہ تھا لیکن وہ مدرسہ حنفیہ کو مضبوط بنیادوں پر کھڑا کرنے کے لیے اس سے دور رہے۔ 1897 میں قاضی عبدالواحد نے تحفۂ حنفیہ کے نام سے ایک ماہنامہ شروع کیا جس میں خصوصیت کے ساتھ ندوہ مخالف تحریریں شائع ہوتی تھیں۔ یہ رسالہ 1910 تک شائع ہوتا رہا۔ (85) تحفۂ حنفیہ کے شروع کے خریداروں کی فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں مقامی زمین داروں کے علاوہ شمال مغربی صوبہ جات، اودھ اور بہار کے طبقہ بالا کے لوگ شامل تھے۔ (86) شروع سے ہی مجلس اہل سنت نے ندوہ کے تعلق سے نہایت جارحانہ رخ اختیار کیا۔ بنابریں ایک ہی شہر میں ندوہ کے اجلاسات کے ساتھ ساتھ اس کے اجلاسات ہونے لگے۔ یہ اجلاسات عموماً ایک ہفتہ چلتے تھے۔ چناں چہ 1900 ندوہ کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اجلاس منعقد ہوا۔ مجلس کے اس اجلاس کی رپورٹ کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں شریک ہونے والوں میں اہل سنت کے تقریباً تمام بڑے علما شریک ہوئے جیسے: عبدالقادر بدایونی، مولانا احمد رضا خاں بریلوی، وصی احمد سورتی اور عبدالسلام جبل پوری وغیرہ۔ شرکا کی کل تعداد 100 تھی۔ اس کی صدارت مولانا عبدالصمد سہسوانی نے کی۔ (87) مولانا احمد رضا خاں نے شرکا کے سامنے نور محمدی اور ایمان کے مفہوم پر تقریر کی۔ (88) انھوں نے اپنی تقریر میں فرمایا کہ ایمان کے دوستون ہیں: اللہ اور اس کا رسول۔ خدا نے جن وانس کو اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا۔ لیکن ان کے ذریعے عبادت کیے جانے یا نہ کیے جانے کا فائدہ یا نقصان اسے نہیں ہوتا۔ اس نے اس کا حکم اس لیے دیا کہ یہ اصلاً اطاعت رسول کا پیمانہ ہے۔ خدا کی عبادت رسول کے ساتھ محبت کو مضبوط کرتی ہے۔ جیسا کہ (حضرت) علیؓ اور (حضرت) ابو بکرؓ کے عمل سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ چناں چہ واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی کی نماز اس لیے چھوٹ گئی کہ پیغمبر محمدؐ ان کی گود میں سر رکھ کر سو گئے تھے۔ اس طرح دوسرے واقعے کے مطابق (حضرت) ابو بکر نے یہ گوارہ تو کرلیا کہ انھیں سانپ ڈس لے لیکن انھوں نے پیغمبر محمدؐ کے تعلق سے یہ گوارہ نہیں کیا کہ انھیں نیند سے بیدار کیا جائے۔ (89) یہ شمع رسالت کے پروانوں کا آپؐ کے تئیں الفت ومحبت اور قربانی کا جذبہ تھا۔ (90)

مولانا احمد رضا خان نے اس کے بعد فرمایا کہ اللہ کی ذات عطا کرنے والے کی (معطی) اور رسول کی ذات تقسیم کنندہ (قاسم) کی تھی:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انا قاسم واللہ یعطی۔ میں تقسیم کرنے والا اور اللہ عطا کرنے والا ہے۔ پہلے دن سے اب تک اور اب سے آخری دن تک.... اللہ کی جو بھی نعمتیں حاصل ہوئی ہیں اور حاصل ہوں گی، وہ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں سے تقسیم ہوئی ہیں اور ہوں گی۔ دین اور ملت، اسلام اور سنت، نیکی اور عبادت، اللہ سے تعلق و محبت اور پاکیزگی، علم و روحانیت یہ تمام دینی نعمتیں آپ کے توسط سے ہی تقسیم ہوئی ہیں۔ اسی طرح دنیا سے تعلق رکھنے والی نعمتیں، دولت، جائداد، علاج و صحت عزت و احترام، قدرت وحکومت اور بچے (!) بھی آپ کے توسط سے ہی حاصل ہوئے ہیں"۔ (91)(مفہوم)

اس طرح کی نعمتوں کا احسان نہیں چکایا جاسکتا۔ ایک شخص ان کے جواب میں صرف اظہار شکر و عقیدت ہی کرسکتا ہے۔ اس سے خدا کی نعمتوں میں مزید اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ ابوبکرؓ و علیؓ کو خدا نے اپنی مزید نعمتوں سے نوازا۔ (92)

مولانا احمد رضا خان نے یہ محسوس کرنے کے بعد کہ سامعین میں بعض ندوی حضرات بھی موجود ہیں، حضرت ابوبکرؓ کی حضرت علیؓ پر فضیلت کو زیادہ پُرزور انداز میں بیان کیا۔ اس کے بعد مولانا بریلوی نے ندوہ پر معروف اعتراضات کو دہرایا۔ انھوں نے ندوۃ العلماء کے اس الزام کی تردید کی کہ ندوہ کے خلاف ان کی طرف سے تیار کیے گئے فتوے پر علمائے حرمین کی بجائے حج پر جانے والے ہندوستانی علما کے دستخط ہیں۔ مولانا بریلوی کی تقریر آٹھ بجے سے نصف شب تک چلتی رہی۔ (93)

ندوہ کو کمزور کرنے کی اہل سنت کی یہ مہم سالوں جاری رہی۔ دسمبر 1901 میں کلکتہ میں ندوہ کے سالانہ اجلاس کے پہلو بہ پہلو مجلس اہل سنت کا بھی اجلاس منعقد کیا گیا۔ (94) اہل سنت کی ان پیہم مخالفتوں کا ندوہ پر اثر بہرحال یہ ہوا کہ اہل تشیع اور اصحاب علی گڑھ کے نام ندوہ کے فہرست ارکان سے ہٹا لیے گئے۔ (95)

مولانا احمد رضا خان چودھویں صدی ہجری کے مجدد کی حیثیت سے:

جن ایام میں اہل سنت کا اہل ندوہ کے ساتھ اختلاف و کشمکش جاری تھا۔ اور اس موضوع پر گرما گرم بحثیں ہورہی تھیں، انھی ایام میں علمائے اہل سنت کی ایک تعداد نے یہ دعوا کیا کہ مولانا بریلوی

چودھویں صدی ہجری کے مجدد ہیں۔ 1900 میں پٹنہ میں اہل سنت کے اجلاس کے موقع پر خانقاہ قادریہ، بدایوں کے سجادہ نشیں عبدالمقتدر بدایونی نے کہا کہ مولانا بریلوی اس صدی کے مجدد ہیں۔[96] مولانا ظفرالدین بہاری لکھتے ہیں کہ اجلاس میں شریک تمام لوگوں نے آپ کی اس حیثیت کو تسلیم کیا اور بعد میں متعدد علمائے حرمین سمیت ہزاروں دوسرے لوگوں نے بھی اس حقیقت کو تسلیم کر لیا۔ چناں چہ اس طرح علمائے اہل سنت کے درمیان اس مسئلے پر اجماع ہوگیا۔[97]

مولانا بریلوی کے مجدد ہونے کا اعلان ایک اجلاس میں ایسے موقع پر کیا گیا جبکہ جماعت اہل سنت سے تعلق رکھنے والے علما ندوۃ العلماء کی مذمت وتردید میں باہم یک زبان ہو چکے تھے۔ مولانا احمد رضا خاں نے ندوہ کی تردید میں زور وشدت کے ساتھ لکھا جس کے نتیجے میں ان کے شخصی اثر ورسوخ میں اضافہ ہوا۔ مجلس اہل سنت کی تشکیل کا یہ فائدہ ہوا کہ ندوہ کی مخالفت کے تعلق سے جو متفرق آرا پائی جاتی تھیں انھیں مجتمع اور مضبوط کرنے کا موقع ملا۔ ان تمام عوامل نے مولانا احمد رضا خاں کی شخصیت کو تحریک اہل سنت کے لیے مرکزی اور قائدانہ حیثیت دینے میں اہم رول ادا کیا۔

جیسا کہ وہ اور ان کے متبعین کا خیال ہے کہ ان کی تحریک کوئی نئی تحریک نہیں تھی۔ کیوں کہ ان کا مقصد رسول کی سنت کا احیا تھا۔ وہ رسول واصحاب رسول کے نقش قدم پر چل رہے تھے اور یوں 'قدیم' طریقے کو ہی زندہ کر رہے تھے۔ اسی بنیاد پر اس نظریے کو مسترد کر دیا جاتا ہے کہ مولانا بریلوی تحریک اہل سنت کے بانی تھے۔ دوسری طرف اہل سنت کے اجتماعات میں شریک ہونے والے علما کے لیے 'مجدد' کا لقب مولانا احمد رضا خاں کے رول کی وضاحت کے لیے مناسب معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ اسی کے ساتھ دوسری مسلم جماعتوں کے اندر پائی جانے والی کمزوریوں اور خامیوں پر بحث وگفتگو کرنے کا یہ ایک اہم ذریعہ بھی ہے۔

مولانا ظفرالدین بہاری کے بقول مجدد کا نظریہ ابوداؤد کی ایک حدیث سے ماخوذ ہے، اس حدیث کے مطابق، اللہ تعالی ہر صدی کے سرے پر ایک مجدد کو اٹھاتا ہے جو دین کی تجدید کا فریضہ انجام دیتا ہے۔[98] جیسا کہ معروف ہے، اسلام کے احیا وتجدید کی ضرورت مسلمانوں کے اس نظریے پر مبنی ہے کہ: رسول کی وفات کے معاً بعد ہی مسلمانوں کا دینی زوال شروع ہوگیا۔ البتہ رسول کی زندگی میں منشائے خداوندی پر پوری طرح عمل ہوا۔[99] اب دین کی تجدید عارضی طور پر ہر صدی کے سرے پر مجدد کے ظہور کے ذریعہ عمل میں آتی ہے۔ جو عہد رسالت کے معیار کو سامنے رکھتے ہوئے مسلمانوں کے عقائد

واعمال کا تزکیہ کرتا ہے۔(100) مولانا ظفر الدین بہاری کے مطابق ایک مجدد کی صفات میں یہ شامل ہے کہ وہ شخص (جو عورت نہیں بلکہ مرد ہی ہوسکتا ہے) مضبوط سنی عقیدے کا حامل ہو، تمام علوم وفنون کا جامع ہو۔ اپنے زمانے کی معروف ومشہور شخصیت ہو۔ بدعات وخرافات کے خاتمے کا اس کے اندر بے خوف جذبہ پایا جائے۔ اسی کے ساتھ وہ شریعت وطریقت کا عالم بھی ہو۔ مجدد کا ایک تکنیکی معیار یہ بھی ہے کہ وہ جس صدی میں پیدا ہو، اس کے اخیر میں اور جس صدی میں اس کا انتقال ہوا ہو، اس کے شروع میں اس کو لوگوں کے درمیان شہرت ومقبولیت حاصل ہو جائے۔(101) حقیقت یہ ہے کہ کسی شخصیت کا مناسب وقت پر سامنے نہ آنا اس کی تجدیدی قابلیت پر سوالیہ نشان لگا دیتا ہے۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے لکھا ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلوی (1115-76/1703-62) مجدد نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ان کی ولادت ووفات 12ویں صدی ہجری کے اندر اندر ہی ہوئی۔ ان کا عرصۂ حیات ایک صدی سے آگے بڑھ کر دوسری صدی تک نہیں پہنچتا۔ سید احمد بریلوی (1201-47/1786-1831) کو بھی اسی بنیاد پر مجدد قرار نہیں دیا جا سکتا۔(102) ان حضرات سے قطع نظر مولانا احمد رضا خاں کا عرصہ حیات دو صدیوں کے ماہ وسال پر مشتمل ہے۔ وہ (1272/1856) میں پیدا ہوئے اور 1340/1921 میں انتقال کیا۔(103)

اہل سنت علما مولانا احمد رضا خاں کو شاہ عبدالعزیز دہلوی کا جانشین تصور کرتے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز سے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ 13ویں صدی کے مجدد تھے اور انھیں علم وتقوی اور عرب وہند کے علما کے درمیان مقبولیت ومحبوبیت کا حصہ بدرجۂ اتم حاصل ہوا تھا۔ وہ بڑے محدث ومفتی اور فقیہ تھے۔ مزید یہ کہ انھوں نے خود کو سید احمد بریلوی اور شاہ محمد اسماعیل (شہید) کی تحریک (تحریک شہیدین) سے دور رکھا۔ مولانا اسماعیل نے جب تقویت الایمان لکھی تو اس وقت وہ نابینا ہو چکے تھے۔ اس لیے اس کا جواب نہیں لکھ سکے۔ اگر وہ کمزور ومریض نہ ہوتے تو ضرور اس کتاب کا جواب لکھتے۔(104) کلاسیکی نظریے کے مطابق، مولانا ظفر الدین بہاری نے لکھا ہے کہ ایک ہی صدی میں بیک وقت ایک سے زائد مجددین نہیں ہو سکتے۔ بعض اوقات کسی ایک شخصیت کے مجدد ہونے پر اتفاق نہیں ہو پاتا۔ اواخر انیسویں صدی اور اوائل بیسویں صدی کے عرصے میں موجود مجدد کی تعیین میں لوگوں کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ دیوبندی حضرات مولانا رشید احمد گنگوہی کو مجدد سمجھتے ہیں (اگرچہ ان کا ظاہر اپنا خیال یہ تھا کہ اس عرصے کے مجدد کا اطلاق کسی ایک شخصیت پر نہیں بلکہ علما کی ایک پوری جماعت پر ہوتا ہے) جبکہ احمدی (قادیانی) فرقے کے لوگ مرزا غلام احمد قادیانی کو اس عرصے کا مجدد مانتے

ہیں۔[105] (☆)

حقیقی معنوں میں اُس زمانے کا مجدد کون ہے اس پر تنازع کی وجہ اس زمانے میں موجود اسلامی تحریکات کے درمیان صفات وخصوصیات کا اشتراک ہے۔ اگر چہ دیوبندی واہل سنت علما آئیڈیل اسلامی معاشرے سے متعلق باہم مختلف ومتفرق نظریات رکھتے ہیں، تاہم اس امر میں دونوں کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے کہ ایسا اسلامی معاشرہ وجود میں آنا چاہیے جس کی تشکیل رسول کی سنت اور اسلامی شریعت کے دوسرے مصادر کی بنیاد پر ہوئی ہو۔[106] اگر چہ شاہ ولی اللہ کی خدمات تجدید سے متعلق مختلف آرا پائی جاتی ہیں تاہم دیوبندی اور اہل سنت دونوں جماعتیں شاہ ولی اللہ کے جانشیں شاہ عبدالعزیز کی عظمت کی قائل ہیں اوران کی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں کو انھوں نے اختیار کیا ہوا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ مشترکہ اساسات وخصوصیات نے ہی بہت حد تک دیوبندی اور اہل سنت دونوں جماعتوں کے علما کے درمیان تفریق کی دیوار کھڑی کر رکھی ہے۔ اگلے باب میں ان دونوں جماعتوں کے اختلافات کی نوعیت کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

■■■

(☆) اس کا اطلاق قادیانیوں کی صرف لاہوری جماعت پر ہوتا ہے، قادیانیوں کی دوسری جماعت جس کو اکثریت حاصل ہے، مرزا غلام احمد کو مستقل یا ظلی نبی تصور کرتی ہے۔ (وارث)

حواشی وحوالہ جات

1- Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 269.

2- Friedmann, Prophecy Continuous, p. 105.

3- Jones, Arya Dharm, p. 33.

4- اہل سنت کا ان تحریکات سے متعلق ناپسندیدگی کا اندازہ ان کے لیے اہل سنت کی طرف سے استعمال کیے جانے والی اصطلاحات سے کیا جا سکتا ہے۔ سرسید اور ان کے ماننے والوں کے لیے نیچری، اہل حدیث کے لیے غیر مقلد یا وہابی (وہابی کا استعمال دیوبند کے لیے بھی کیا جاتا ہے) بغیر کسی امتیاز اور فرق کے تمام احمدی کے لیے قادیانی، شیعہ کے لیے رافضی، کا استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں اہل سنت کے مخالفین نے انھیں بدعتی، بریلوی اور مشرک وغیرہ سے ملقب کیا۔

5- Fatawa al-Haramain bi-Rajf Nadwat al-Main (Bareilly: Matba`-e Ahl-e Sunnat wa Jama`at, 1317/1900), pp. 27-28.

6- حاجی لعل خاں، دربار سراپائے رحمت (پٹنہ، مطبع حنفیہ 1902) ص:5۔

7- ان اصطلاحات کے فرق کو آگے واضح کیا گیا ہے۔

8- فتاویٰ الحرمین برجف ندوۃ المین، ص:28-27۔

9- ایضاً، ص:27۔

10- Ibid., pp. 29-31. This second question, and its reply, were in reference
to the Nadwat al-'Ulama', discussed further on in this chapter.

11- ایضاً، ص:35۔ Ibid., p. 35. Al-Tahtawi was (apparently) a nineteenth-century Egyptian who wrote one of the earliest biographies of the Prophet in that country. See Schimmel, And uhammad Is His Messenger, p. 234.

12- Ahmad Riza Khan, Fatawa al-Qudwa li-Kashf Dafin al-Nadwa (Exemplary Fatawa to Reveal the Nadwa's Secret), 1313/1895-96, p. 6. (The publication details are not legible on the title page.)

13- Ahmad Riza Khan, Fatawa al-Sunna li-Ljam al-Fitna (Fatawa on the

Sunna to Rein in Discord), (Bareilly: Matba' Ahl-e Sunnat wa Jama'at, 1314/1896-97), p. 14.

14۔ ایضاً، اپنے اس نظریے کی حمایت میں مولانا بریلوی نے غزالی کے احیاء العلوم، شیخ احمد سرہندی کی مکتوبات اور شاہ عبدالعزیز تفسیر عزیزی کا حوالہ دیا ہے۔

15۔ فتاویٰ الحرمین برجف ندوۃ المین ص 37.

16۔ ایضاً، ص:43 یہ اور آئندہ سطور میں 'بدمذہبوں' کے تعلق سے جو تبصرہ کیا گیا ہے، وہ ندوۃ العلماء کے سیاق میں ہے، جس کے ارکان کو بھی بدمذہب کا لقب دیا گیا ہے۔

17۔ Ibid., pp. 39-41; also see p. 65.

18۔ Ibid., p. 39.

19۔ Ibid., p. 31.

20۔ Ahmad Riza Khan, Radd-e Rafaza (1320\1902-3), in Majmu'a-e Rasa'il: Radd-e Rawafiz (Lahore: Markazi Majlis-e Raza, 1986), pp. 47,49.

21۔ E'tiqad al-Ahbab fi'l Jamil wa'l Mustafa wa'l Al wa'l Ashab (Faith of the Dear Ones, Consisting of the Beautiful, the Prophet, the Family, and the Companions), reprinted with translation and annotations by Mufti Muhammad Khalil Khan Barkati (Lahore: Hamid and Company Printers, n.d.).

22۔ Ibid., p. 77.

23۔ Ibid., pp. 77-78.

24۔ Zafar ud-Din Bihari, Hayat-e A'la Hazrat, pp. 189-90.

25۔ ایضاً، ص:2-191 مولانا احمد رضا خاں مولانا نور فرنگی محلی کے اس عمل سے متاثر ہوئے تھے کہ انھوں نے سلطنت اودھ کے ایک شیعہ وزیر کو سلام کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ مولانا نور جنھوں نے مولانا بریلوی کے مرشد شاہ آل رسول کو پڑھایا تھا، اس وجہ سے مولانا بریلوی ان کا احترام کرتے ہوں گے۔ دیکھیے ملفوظات 1/81:۔

26۔ حیات اعلیٰ حضرت ص:194۔ مولانا احمد رضا خاں سے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ محرم کے دس دنوں میں سبز و سرخ اور سیاہ کپڑا انہیں پہننا چاہیے۔ سبز لباس شیعوں کے پرچم بردار سپاہیوں کا تھا، سرخ لباس پہن کر خوارج نے حضرت حسین کی موت کا جشن منایا تھا اور سیاہ لباس شیعوں کا ماتمی لباس ہے۔

27۔ ایضاً،ص:12-13,197 ، یہ واقعہ 83-1882 کا ہے۔ بدایوں، رام پور اور سنبھل کے تفضیلی علما نے اپنا ایک نمائندہ بریلی بھیجا یہ سمجھ کر کہ اس طرح آسانی سے مولانا احمد رضا خاں شکست کھا جائیں گے۔ لیکن مولانا بریلوی نے جوان دنوں بیمار چل رہے تھے، نمائندے کو 30 سوالات پر مشتمل ایک سوالنامہ بھیجا۔ جس کو دیکھ کر وہ نمائندہ بریلی چھوڑ کر بھاگ گیا اور اس سوالنامے کا کوئی جواب نہیں دیا۔ مولانا ظفر الدین بہاری کا دعوا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کے ڈاکٹر نے مخالفین کے ساتھ ساز باز کی تھی۔

28۔ For a general treatment of Sunni-Shi'i differences, see, e.g., Anwar A. Qadri, Islamic Jurisprudence in the Modern World, 2nd. rev. ed. (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), pp. 159-73; and Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism (Delhi: Oxford University Press, 1985). For a Shi'i perspective, see Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, Shi'ite Islam (Albany: State University of New York Press, 1975).

29۔ Fatawa al-Haramain bi-Rajf Nadwat al-Main, pp. 31-33; Radd-e Rafaza, pp. 47-50.

30۔ Ibid., pp. 53-57.

31۔ Ahmad Riza Khan, A'la al-Ifada fi Ta'ziya al-Hind wa Bayan al-Shahada (Great Benefit in the Ta'ziya of Hind, and Discourse on the Shahadat[nama]); (1321\1903-4), in Majmu'a-e Rasa'il: Radd-e Rawafiz, p. 74.

32۔ ایضاً،ص:6-74 کہا جاتا ہے کہ اس رسالے میں دیوبندیوں (وہابیوں) نے تعزیہ داری کو شرک قرار دیا ہے۔ دیکھیے:88۔

33۔ ایضاً،ص:9-76۔

34۔ ایضاً،ص:82-84۔

35۔ ایضاً،ص:86۔

36۔ See, e.g., Ehsan Elahi Zaheer, Bareilawis: History and Beliefs, translated by Dr. Abdullah (Lahore: Idara Tarjuman al-Sunnah, 1986), pp. 42-46.

37۔ ایضاً،ص:42۔

38- ایضاً

39- Cole, Roots of North Indian Shi`ism in Iran and Iraq, p. 230.

40- Zaheer, Bareilawis, p. 42.

41- پیغمبر محمد کی رسالت پر مولانا بریلوی کے نظریے سے باب ہشتم میں بحث کی گئی ہے۔ اس سیاق میں جہاں مرزا غلام احمد (قادیانی) اور اوائل بیسویں صدی کے دیو بندی علما کے افکار سے بحث کی گئی ہے۔

42- On the Shi`i view, see Tabataba'i, Shi`ite Islam, pp. 144-45; for Ahmad Riza's view, see E`tiqad al-Ahbab, pp. 40-41.

43- اپنے رسالہ صلتہ الصفاء فی نور المصطفیٰ میں جو مجموعہ رسائل: مسائل نور اور سایہ" میں شامل ہے۔ (شائع شدہ کراچی: ادارہ تحقیقات امام احمد رضا 1955) ص:8۔ مولانا بریلوی مصنف عبدالرزاق کے حوالے سے یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ پیغمبر نے اپنے صحابی جابر بن عبداللہ سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں سے پہلے اپنے نور سے نور محمدی کو پیدا فرمایا.... جب اللہ تعالیٰ نے دنیا کی تخلیق کرنی چاہی تو اس نور محمدی کو چار اجزا میں تقسیم کر دیا۔ پہلے جز سے اس نے قلم کو پیدا کیا، دوسرے سے لوح، تیسرے سے عرش۔ پھر چوتھے جز کو چار حصوں میں تقسیم کیا اور پہلے حصے سے پیدا کیا...." اس حدیث کو یو، روبن نے مکمل شکل میں اس کتاب میں پیش کیا ہے "Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad," in Israel Oriental Studies, V (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1975), p. 115.

44- Momen, An Introduction to Shi`i Islam, p. 148: یہ حدیث پیغمبرؐ سے روایت کی گئی ہے: خدا نے مجھے اور علی کو آدم کی تخلیق سے پہلے ایک ہی نور سے پیدا کیا... پھر خدا نے اس نور کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا اور میرے اور علی کے نور سے تمام اشیا کی تخلیق کی۔

45- Rubin, "Pre-existence and Light," pp. 65-66.

46- Ibid., pp. 72-76, 92-95.

47- Ahmad Riza Khan, Shumul al-Islam li-Usul al-Rasul al-Karam (Inclusion in Islam of the Doctrines of the Noble Prophet), (Bareilly: Hasani Press, 1315/1897-98), pp. 5, 20.

48- Ibid., p. 17.

49- Ibid., pp. 3, 4.

50- روبن (Rubin) نے جیسا کہ اپنی کتاب Pre-Existence And Light میں لکھا ہے۔ اہل تشیع ساجدین کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محمدؐ کے آبا و اجداد کے لیے کھڑا ہوتا ہے۔ اس کے توسیعی معنی

مسلمان کے ہیں۔ مولانا احمد رضا خان کی اس تعلق سے رائے "شمول الاسلام" میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ص: 20۔

51- Rubin, ibid., p. 95.

52- حدائق بخشش، ص: 374۔

53- ایضاً، ص: 426۔

54- محولہ بالا کتاب، ص: 112۔

55- اس قبیل کے متعدد فتاویٰ "مجموعۂ رسائل: مسئلہ نور اور سایہ" میں شامل ہیں۔

56- شیعی روایت کے لیے دیکھیے روبن، ص: 108۔ شیعی روایت کے مطابق، پیغمبر نے اپنی وفات سے قبل اپنے نور قدسی اور ماسبق انبیا سے حاصل ہونے والی وراثت کو علی کی طرف منتقل کر دیا۔

57- دیکھیے صلۃ الصفاء، ص: 9۔

58- These names are a selection of those cited in Ahmad Riza's Nafy al-Fay' 'Amman Anara bi-Nurihi Kulla Shay' (Negation of the Shadow from him who Illuminated Everything by his Light [i.e., the Prophet]), 1296/1878-79, reprinted in Majmu'a-e Rasa'il: Mas'ala Nur aur Saya, pp.51-69.

59- Ahmad Riza Khan, Tanzih al-Makanat al-Haidariyya 'an Wasma 'Ahd al-Jahiliyya (Discussion of the Purity of 'Ali's Dignity from the Blemish of the Jahili Era), 1312/1894-95, reprinted under the title Bara'at-e 'Ali az Shirk-e Jahili ('Ali's Innocence of Jahili Associationism), (Muhammadabad, Azamgarh: Madrasa Faiz al-'Ulum, n.d.), 40 pp.

60- Sayyid Muhammad Al-Hasani, Sirat-e Maulana Sayyid Muhammad 'Ali Mungeri Bani-e Nadwat al-'Ulama' (Lucknow:

61- Khwaja Razi Haidar, Tazkira-e Muhaddis Surati (Karachi: Surati Academy, n.d.), p. 102, quoting Sayyid Suleiman Nadwi's Hayat-e Shibli.

62- Al-Hasani, Sirat-e Maulana Sayyid Muhammad Mungeri, pp. 119-20.

63- Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 336. Metcalf's brief account of the Nadwa, on pp. 335-47, is one of the few available in

English.

64- Al-Hasani, p. 118.

65- Khwaja Razi Haidar, Tazkira-e Muhaddis Surati, pp. 101-2.

66- Ibid., pp. 103-4.

67- Ibid., p. 105.

68- Ibid.

69- Muhammad Hasan Riza Khan, Sawalat Haqa'iq-Numa ba-Ru'asa Nadwat al-'Ulama' (Truth-Showing Questions Addressed to the Leaders of the Nadwat al-'Ulama'), (Badayun: Victoria Press, 1313/1895-96), p. 2. The questions were asked by Ahmad Riza, not by his brother Hasan Riza as suggested by the title page.

70- فریقین کے مابین مراسلت مجموعہ "مراسلات (اہل) سنت وندوہ" میں شامل ہے۔ جو مولانا حامد رضا خاں کی طرف سے بریلی سے 1313ھ میں شائع ہوا تھا۔ ص: 23۔ مولانا بریلوی کے خطوط ایک نئے مجموعۂ مکاتیب: مکتوبات امام احمد رضا خاں بریلوی (مرتبہ: محمد احمد قادری لاہور: مکتبہ نبوت) میں بھی شامل ہیں۔

71- مراسلات اہل سنت وندوہ، ص: 5-3۔

72- Ibid., pp. 11-15.

73- Maktubat-e Imam Riza Khan, pp. 90-91.

74- Ibid., pp. 93-94.

75- ایضاً۔ اس تبصرے سے اندازہ ہوتا ہے کہ علما کی بڑی تعداد ندوہ کے مولانا احمد رضا خاں جیسے ناقدین کے تنقیدی حملوں کے نتیجے میں ندوہ سے برگشتہ ہوگئی تھی۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے کہ ان علما میں سے بہت سوں نے جلد ہی اپنی الگ تنظیم کی بنیاد ڈالی۔

76- الحسنی: سیرت مولانا سید محمد (علی) مونگیری، ص: 175۔

77- اس کا جواب اس موقع پر اور دوسرے موقع پر نفی میں دیا گیا۔ مولانا بریلوی کا کہنا تھا کہ شیعہ بعض ضروریات دین کے منکر ہیں اس لیے وہ کافر ہیں۔ فتاویٰ القدوہ لکشف دفین الندوہ، ص: 7-6۔ مزید دیکھیے: عبدالرزاق مکی حیدر آبادی کی "فتاویٰ السنہ لا لجام الفتنہ"، ص: 8۔

78- تقویٰ کا کوئی تعلق عقائد سے نہیں ہے۔ اگر کسی کے عقیدے میں فسق پایا جاتا ہے تو کسی بھی درجے کا تقویٰ ایسے شخص کو بد مذہب، گمراہ اور بددین ہونے سے نہیں بچا سکتا۔ فتاویٰ القدوہ، ص: 4-3۔

79- مولانا بریلوی کا جواب اس تعلق سے یہ تھا کہ ایک مسلمان کو دوسرے کو مشرک نہیں کہنا چاہیے۔ تاہم اہل

سنت کے علاوہ تمام جماعتیں بدعتی ہیں۔ ایضاً ص:6۔

80- Yohanan Friedmann, in Prophecy Continuous, pp. 197-98, explains that the literal meaning of mubahala is "an act of cursing each other," and defines it as "a procedure in which two opponents in a debate invoke the curse of Allah on the person who is wrong." سید اخلاص حسین سہسوانی چشتی نظامی، حدیث جانکاہ مفتی لطف اللہ بطور خاص ص:14-13۔ چوں کہ مولانا لطف اللہ نے اس چیلنج کا جواب دینے سے انکار کر دیا اس لیے مباہلہ کی نوبت نہ آسکی۔

81- فتاویٰ القدوہ:19-17۔

82- اس باب کی ضروریات دین سے متعلق ماقبل میں گزرنے والی بحث سے مراجعت کریں۔

83- Makhzan-e Tahqiq, more commonly known as Tuhfa-e Hanafiyya, vol. 1, no. 1, Jamadi al-Awwal 1315/September 1897, pp. 9-10.

84- قاضی عبدالواحد کی زندگی کے بارے میں کچھ تفصیلات شاید دستیاب ہیں۔ ان کا نام رحمان علی کی تذکرہ علمائے ہند (کراچی:1964) نیز محمد احمد قادری کی تذکرہ علمائے اہل سنت (مظفر پور بہار، خانقاہ قادریہ اشرفیہ 1391ھ) میں موجود نہیں ہے۔ کچھ سرسری تذکرہ حسنین رضا خاں کی ''سیرت اعلیٰ حضرت'' ص:113 میں مل سکتا ہے۔ قاضی عبدالواحد پٹنہ کے رئیس تھے۔ 1900 میں ہونے والی میٹنگ میں مولانا احمد رضا خاں نے انھی کے گھر قیام کیا تھا۔

85- خواجہ رضی حیدر، تذکرہ محدث سورتی ص: 9-78۔ قاضی عبدالواحد کے انتقال کے بعد جلد ہی تحفہ حنفیہ نکلنا بند ہو گیا۔ قاضی صاحب کی وفات 1908 میں ہوئی۔ میں نے اس کی آخری جو جلد دیکھی وہ فروری 1910 کی تھی۔

86- تحفہ حنفیہ جلد 1 شمارہ 5-4 شعبان-رمضان 1315۔ دسمبر 1897، جنوری 1898۔ مجلّے کے آخری چار صفحات۔ 119 افراد کی فہرست میں 43 لوگوں کے ناموں کے ساتھ رئیس یا رئیس اعظم کا لاحقہ استعمال ہوا ہے۔ جبکہ بعض لوگوں کو وکیل، آنریری مجسٹریٹ اسٹیشن ماسٹر، تحصیل دار بتایا گیا ہے۔ البتہ اس فہرست میں ائمہ مساجد بھی شامل ہیں۔ دیکھیے باب سوم۔

87- افسوس کی بات ہے کہ میں اس رپورٹ کو نہ دیکھ سکی۔ عبدالواحد عظیم آبادی نے اسے شائع کیا تھا اور اس کا نام تھا: دربار حق وہدایت (پٹنہ: مطبع حنفیہ 1900) اس کی ضخامت تقریباً 160 صفحات تھی۔

88- مکمل طور پر یہ تقریر حیات اعلیٰ حضرت میں شامل ہے۔ ص: 31-113۔

89- ایضاً ص: 20-118 یہ دونوں واقعات حدیث پر مبنی ہیں پیغمبر محمدؐ نے نقصان کا ازالہ کیا۔ علیؓ کے معاملے میں انھوں نے یہ کہا کہ غروب ہو جانے والے سورج کو دوبارہ طلوع ہونے کا حکم دیا تا کہ علی اپنے وقت پر نماز ادا

کر سکیں۔ اور ابو بکرؓ کے معاملے میں ان کا عمل یہ تھا کہ انھوں نے اس حصے پر جہاں سانپ نے کاٹ لیا تھا اپنا لعاب دہن لگا دیا جس سے زہر کا اثر جاتا رہا۔

90۔ ایضاً، ص:120۔

91۔ ایضاً، ص:121۔

92۔ پیغمبر محمدؐ کے تئیں ابو بکرؓ کا رویہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ قابل رشک تھا۔ چناں چہ انھیں پیغمبر کا خسر ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ علیؓ کی پرورش پیغمبر کے ہاتھوں ہوئی اور پھر انھیں پیغمبر کی دختر سے نکاح کی سعادت حاصل ہوئی۔ بہر حال مولانا احمد رضا خاں ابو بکر کو علی سے افضل گردانتے تھے۔ ایضاً، ص:123۔

93۔ ایضاً، ص:31-124۔

94۔ اہل سنت کی میٹنگ کی ایک رپورٹ بعنوان: ''دربار سراپائے رحمت'' تحفۂ حنفیہ کے (پٹنہ) کے مہتمم محمد ضیاء الدین کی طرف سے 1319/1901 میں شائع ہوئی تھی۔

95۔ See Metcalf, Islamic Revival in British India, pp. 342-44, for the many reasons for the Nadwa's loss of support.

96۔ مجھے اس میٹنگ کی رپورٹ نہیں مل سکی اور اس طرح مولانا عبد المقتدر کی تقریر کو بھی مجھے دیکھنے کا اتفاق نہ ہوسکا۔ اس کے ساتھ دوسرے شرکا کے ردعمل کا بھی مجھے اندازہ نہ ہوسکا۔ البتہ ثانوی مآخذ میں اس واقعے کا حوالہ موجود ہے۔ اس تعلق سے میرا ماخذ مولانا ظفر الدین بہاری کی کتاب ''چودھویں صدی کا مجدد'' (لاہور: مکتبہ رضویہ 1980) ہے۔ ص:68 (اگر چہ اس کی اشاعت حال ہی میں عمل میں آئی ہے۔ تاہم اندازہ ہے کہ وہ 1950 کی دہائی جس میں مولانا ظفر الدین کا انتقال ہوا، سے پہلے لکھی گئی ہوگی۔ مولانا ظفر الدین کی مولانا احمد رضا خاں سے قربت کے پیش نظر یہ ایک نہایت اہم مآخذ تھا جس کے حاصل نہ ہوسکنے کا مجھے افسوس ہے)۔

97۔ ایضاً، ص:71-68۔ مولانا ظفر الدین بہاری نے بعض علمائے حرمین کی آرا کا حوالہ دیا ہے جن میں مولانا احمد رضا خاں کے 1906 کے فتوی: حُسام الحرمین اور دولۃ المکیہ کی تصدیق کی گئی ہے۔ اس فتوی سے اس کتاب کے باب ہشتم میں بحث کی جائے گی۔

98۔ چودھویں صدی کا مجدد، ص:33۔ نظریہ تجدید کے تجزیاتی مطالعے کے لیے دیکھیں: فرائڈمین: ''پروفیسی کنٹی نیوس'' ص: 101-94۔ تجدید واجتہاد کے مابین ربط کی تفہیم کے لیے دیکھئے اس کتاب کا باب ششم۔

99۔ Friedmann, p. 95.

100۔ ایضاً، ص:100۔ فرائڈمین کی باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ تجدید کے نظریہ کا تصور قیامت کے تصور سے وابستہ ہے۔ اس اعتبار سے مجدد کا ظہور قیامت کے التوا اور تاخیر کا سبب ہے۔ تاہم یہ دونوں نظریات بتدریج ایک دوسرے سے الگ ہوتے چلے گئے۔ ان کے نظریے کے مطابق، شیخ احمد سرہندی نے معاد کے تصور پر مبنی نظریہ تجدید کے تصور کو بحال کیا۔ شیخ سرہندی کے لیے دیکھیں: فرائڈمین: شیخ احمد سرہندی ص: 21-13۔

جہاں تک میرا مطالعہ ہے، مولانا احمد رضا خاں نے اپنی کسی تحریر میں قیامت یا آخرت اور مجدد کے ظہور اور اور اس کی کارکردگی کے درمیان ربط و ہم آہنگی کا ذکر نہیں کیا ہے۔

101۔ چودھویں صدی کے مجدد ص:34۔اس آخری مسئلے پر فرائڈمین نے لکھا ہے: ''خصوصی توجہ اس پہلو پر مرکوز کی گئی ہے کہ کار تجدید کے لیے دراصل مجدد کا ظہور کب عمل میں آتا ہے؟...اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ مجدد ایک ایسی شخصیت ہوتی ہے جسے متعلقہ صدی کے اواخر تک کافی شہرت حاصل ہو چکی ہو اور اگلی صدی کے اوائل میں اس کا انتقال ہو۔ مجدد سمجھی جانے والی ایسی شخصیات جن کا انتقال اگلی صدی کی دوسری دہائی کے بعد ہوئی ہو، کے مجدد ہونے میں شک کا اظہار کیا گیا۔''فرووفیسی کی نیوس'' ص:9-98۔

102۔ ظفر الدین بہاری ص:41-39۔ بہر حال یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ اہل سنت سید احمد بریلوی کے تصور دین سے شدید اختلاف رکھتے تھے(اور ہیں) خاص طور پر شاہ محمد اسماعیل کے تصور دین سے جو شاہ ولی اللہ دہلوی کے پوتے اور سید احمد بریلوی کے مرید و مسترشد تھے۔ مختلف دوسری بنیادوں پر اہل سنت نے مولانا سید احمد بریلوی کو مجدد تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ خود شاہ ولی اللہ کے تعلق سے بھی ان کے ذہن میں تحفظات ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کی تحریروں میں ان کی وفات کے بعد الحاقات ہوتے رہے ہیں، اس لیے ان کا مکمل اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھیے چودھویں صدی کے مجدد کا مقدمہ ص:18۔

103۔ مولانا احمد رضا خاں کی وفات اپنی تاریخ کے لحاظ سے مجدد کے زمانہ وفات کے تعلق سے پائے جانے والے قدیم تصور کی شرط کے مطابق نہیں ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اوپر حاشیہ نمبر 101۔

104۔ چودھویں صدی کے مجدد 55-50۔ سید احمد بریلوی کی تحریک اور سید محمد اسماعیل (شہید) کی کتاب تقویت الایمان کے بارے میں اہل سنت کے نظریے کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیں اس کتاب کا باب ہشتم۔

105۔ اسلامک ریوائیول ص:9-138، پروفیسی کنٹی نیوس ص:8-107۔

106۔ اسلامک ریوائیول ص:314 ''فی الحقیقت (اختلافات کے باوجود)....یہ جماعتیں قانون شریعت اور پیغمبر کے ساتھ تعلق و محبت سے جڑی ہوئی تھیں اور....انھوں نے اپنے عقائد و نظریات کا اظہار اپنی خود شعوری اور حساسیت کی بنیاد پر مخالفانہ انداز میں کیا۔

باب ہشتم

دیو بندیوں اور وہابیوں سے متعلق
اہل سنت کے نظریات

1906 میں مولانا احمد رضا خاں نے "حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین" کے نام سے دیوبندیوں کے خلاف اپنا فتوی مرتب کیا جس میں انھوں نے مکہ کے علما سے اس طرح سوال کیا تھا کہ:

"اور صاف ذکر فرمایئے کہ وہ سرداران گمراہی جن کا ذکر اس مبحث میں آیا، ایسے ہی ہیں جیسا مصنف نے کہا ہے تو جو حکم اس میں اس نے لگایا سزاوار قبول ہے یا ان لوگوں کو کافر کہنا جائز نہیں نہ عوام کو ان سے بچانا اور نفرت دلانا روا ہے۔ اگرچہ وہ ضروریات دین کا انکار کریں۔ اور اللہ رب العالمین اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم معزز وامین کو برا کہیں۔"(1)

'سرداران گمراہی' سے مولانا احمد رضا خاں کی مراد بیسویں صدی میں برطانوی ہندوستان کے مشہور علما تھے۔ ان میں سب سے پہلے نمبر کے کافر احمدیہ (قادیانی) جماعت کے بانی مرزا غلام احمد قادیانی تھے۔ دوسرے علما میں جن کی تکفیر کی گئی تھی مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم نانوتوی، مولانا اشرف علی تھانوی اور خلیل احمد انبیٹھوی تھے۔ یہ دیوبند کے اہم اور مشاہیر علما تھے، جو دیوبند یا دیوبندی اداروں سے منسلک تھے۔ 1902 کے تحریر کردہ اس فتوے میں غلام احمد قادیانی کے علاوہ باقی لوگوں کو 'وہابی' سے موسوم کیا گیا تھا۔ اہل سنت کے اس وقت کے لٹریچر میں وہابی کا اطلاق ایسے تمام علما پر ہوتا تھا جو دیوبند یا اہل حدیث پس منظر رکھتے ہوں۔

1906[2] میں اپنے دوسرے حج کے دوران "حسام الحرمین" لکھ کر کفر کا جو فتوی مولانا احمد رضا خاں نے صادر کیا تھا، اس کی نوعیت خالص عوامی تھی۔ اگرچہ مولانا بریلوی مختلف مسلم جماعتوں کے تئیں اپنی شدید تنقید و اختلاف کا اظہار کر چکے تھے، جن میں اثنا عشری شیعہ اور ندوۃ العلماء دونوں شامل

تھے، تاہم جہاں تک تکفیر کی بات ہے تو باضابطہ طور پر 1902 میں اور پھر 1906 میں حسام الحرمین لکھ کر انھوں نے بعض مخصوص اشخاص کی تکفیر کی۔ اُس وقت تک انھوں نے مختلف مسلم جماعتوں کو 'بدمذہب'، ''گمراہ''، ''مرتد'' ہی کہا تھا، ان کی صراحتاً تکفیر نہیں کی تھی۔ جس کی وجہ ان کی اپنی تصریح کے مطابق، ان جماعتوں (یا افراد) کی طرف سے ضروریات دین کا انکار تھا، اگر چہ انھوں نے اس مدت کے دوران بسا اوقات ''کافر'' کی اصطلاح استعمال کی تھی لیکن کسی متعین شخص کے لیے اس کا استعمال نہیں کیا تھا یا دوسرے لفظوں میں متعین طور پر کسی کی تکفیر نہیں کی تھی۔

اس اعتبار سے حسام الحرمین میں مذکور علما کی مولانا بریلوی کی طرف سے تکفیر کی اہمیت تھی۔ انھوں نے تکفیر کا یہ فتویٰ لکھ کر علمائے حرمین کی تصدیقات کے حصول کے لیے ان کے سامنے پیش کیا اور انھوں نے مولانا بریلوی کے نقطۂ نظر پر مہر تصدیق ثبت کی۔[3] مولانا بریلوی بذاتِ خود تکفیر مسلم کے معاملے کو نہایت حساس معاملہ تصور کرتے تھے۔ انھوں نے فقہا کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے کہ اس وقت تک کسی شخص کی تکفیر سے احتراز ہی کرنا چاہیے جب تک کہ متعلقہ شخص کے اس قول وعمل کی جو بظاہر کافرانہ محسوس ہوتے ہیں، تاویل اور ان کا کوئی ایسا محمل تلاش کیا جا سکے جس کی بنیاد پر وہ کفر کے دائرے میں نہ آتے ہوں۔[4]

تاہم بظاہر مذکورہ بالا اصول کے برخلاف (اگر چہ اہل سنت ایسا نہیں سمجھتے) مولانا احمد رضا خاں نے یہ لکھا کہ اگر معاملہ ایسے شخص کا ہو جس نے خدا کی طرف جھوٹ کو منسوب کیا ہو، یا سرورِ انبیاؑ کا استخفاف کیا ہو تو ایسی صورت میں کسی تاویل کی کوشش بے سود ہے کیوں کہ یہ واضح طور پر کفر کا معاملہ ہے۔ ایسے شخص کو کافر قرار نہ دینے والا یا اس کے کفر میں شک کرنے والا خود کافر ہو جاتا ہے۔[5] خواہ دوسرے تمام معاملات میں ایسے شخص کا عقیدہ صحیح ہو لیکن چوں کہ اس کا یہ جرم ضروریات دین کی پامالی کے مترادف ہے، اس لیے مولانا بریلوی کی نظر میں ایسا شخص لامحالہ کافر ہے۔ وہ مثال دے کر سمجھاتے ہیں کہ اگر پیشاب کا ایک قطرہ گلاب کے پانی کے 999 قطروں میں شامل ہو جائے تو ان سب پر پیشاب کا ہی حکم عائد ہوگا۔ لیکن یہ جاہل لوگ کہتے ہیں کہ اگر تم ایک قطرہ گلاب کو 999 قطرہ پیشاب میں ڈال دو تو یہ پورا کا پورا پاک و مطہر ہو جائے گا۔[6] اس اصول کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ سارا معاملہ اس بات پر ٹکا ہوا ہے کہ قائل کا مبینہ قول کفر ضروریات دین میں سے کسی ضرورت دینی کے انکار کے مترادف ہے یا نہیں؟

اہل دیو بند اور دوسرے لوگ اپنے عقیدے کو دوسرے انداز میں دیکھتے ہیں۔ 6-1905 میں ''حسام الحرمین'' کے لکھے جانے کے بعد دیو بندیوں نے خود اپنے فتاویٰ تیار کیے اور ٹونک، بھوپال اور بھاول پور کے علما سے ان پر دستخط حاصل کیے۔ فتاویٰ میں یہ بات کہی گئی تھی کہ دیو بندی، سنی، حنفی مسلمان ہیں۔(7) دوسری طرف اپنے موقف کی تائید میں اہل سنت کے علما نے دوسرے علما کی تصدیقات حاصل کیں۔ گویا مختصر یہ کہ اس طرح فتویٰ کی جنگ شروع ہو گئی۔

حسام الحرمین کے تجزیاتی مطالعے سے اہل سنت کے دیو بندیوں سے اختلاف کی نوعیت بہتر طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ اس سے دوسرے متعلقہ امور مثلاً اہل سنت دیو بندیوں کو وہابی کیوں کہتے ہیں، اس کی حقیقت بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ نیز اہل سنت کے تصور رسالت کا بھی ادراک ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ سابقہ ابواب میں اس پر بحث گزر چکی ہے اہل سنت کی نگاہ میں ایک 'اچھا' مسلمان ہونے کا تعلق بنیادی طور پر پیغمبر محمدؐ کی ذات سے ہے۔ اور یہ پیغمبر محمدؐ سے متعلق پایا جانے والا نظریاتی اختلاف ہی ہے، جس کی بنیاد پر اہل سنت دیو بندیوں پر تنقید اور ان کی مذمت کرتے ہیں۔

حسام الحرمین میں کفر کے الزامات:

حسام الحرمین میں جماعت احمدیہ (قادیانی) کے بانی مرزا غلام احمد قادیانی کا تکفیر کے حوالے سے ایک الگ زمرے میں شمار کیا گیا تھا۔ مرزا غلام احمد کو دجال و شیطان قرار دیا گیا ہے اور ان کے کفر کو کتاب میں مذکور دوسری شخصیات کے مقابلے میں زیادہ بڑھ کر تصور کیا گیا ہے۔ مرزا غلام احمد کی تکفیر کی مولانا بریلوی کی نگاہ میں مختلف وجوہات تھیں۔ ان میں سے ایک ان کا یہ دعوا کہ وہ مسیح (موعود) ہیں اور دوسرے یہ کہ وہ نبی ہیں اور ان پر وحی نازل ہوتی ہے:

> ''ابتداءً مثیلِ مسیح ہونے کا دعویٰ کرنا اور واللہ نے سچ کہا کہ وہ مسیح دجال کذاب کا مثیل ہے پھر اسے اور اونچی چڑھی اور وحی کا ادعا کیا اور واللہ وہ اس میں بھی سچا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ دربارہ شیاطین فرماتا ہے، ایک ان کا دوسرے کو وحی کرتا ہے۔ بناوٹ کی بات دھوکے کی۔ رہا اس کا اپنی وحی کو اللہ سبحانہ کی طرف نسبت کرنا اور اپنی کتاب براہین غلامیہ کو اللہ تعالیٰ کی کتاب بتانا۔ یہ بھی شیطان ہی کی وحی ہے کہ لے مجھ سے اور نسبت کر رب العالمین کی طرف۔ پھر دعویٰ نبوت و رسالت کی صاف تصریح کر دی اور لکھ دیا کہ اللہ وہی ہے۔ جس نے اپنا رسول قادیان میں بھیجا اور زعم کیا کہ ایک آیت اس پر یہ اتری ہے کہ ہم نے اسے

قادیان میں اتارا اور حق کے ساتھ اترا اور زعم کیا کہ وہی وہ احمد ہے، جن کی بشارت عیسیٰ علیہ السلام نے دی تھی اور ان کا یہ قول جو قرآن مجید میں مذکور ہے: میں بشارت دیتا ہوں اس رسول کی جو میرے بعد تشریف لانے والے ہیں جن کا نامِ پاک احمد ہے، اس سے میں ہی مراد ہوں اور زعم کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے کہا ہے کہ اس آیت کا مصداق تو ہی ہے کہ اللہ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا تا کہ اسے سب دینوں پر غالب کرے پھر اپنے نفس لئیم کو بہت انبیا و مرسلین علیہم الصلاۃ والتسلیم سے افضل بتانا شروع کیا اور گروہ انبیا علیہم السلام سے کلمۂ خدا و رحِ خدا و رسول خدا عزوجل عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو تنقیص شانِ کے لیے خاص کر کے کہا: ابن مریم کے ذکر کو چھوڑو۔ اس سے بہتر غلام احمد ہے۔"(8)

مرزا غلام احمد قادیانی کے دعووں میں سے (جن میں ان کا چودھویں صدی ہجری کا مجدد ہونے کا دعوا بھی شامل تھا)(9) جس کو مولانا بریلوی اور دیگر علمانے زیادہ شدت کے ساتھ محسوس کیا وہ ان کا ظلی نبی ہونے کا دعوا تھا۔(10) سنی علما کی اکثریت نے اس دعوے کو پیغمبر محمدؐ کے خاتم النبیین ہونے کے انکار کے مترادف سمجھا۔ (اس بنیاد پر 1973 میں احمدیوں کو پاکستان میں غیر مسلم اقلیت قرار دیا گیا)

دعویٔ نبوت کے علاوہ مولانا احمد رضا خاں اور دوسرے علما کے لیے مرزا غلام احمد قادیانی کی ایک اشتعال انگیز بات ان کا یہ نظریہ تھا کہ (حضرت) عیسیٰ اب دوبارہ دنیا میں تشریف نہیں لائیں گے، جیسا کہ عام مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔ عام مسلمانوں کا یہ اعتقاد ہے کہ (حضرت) مسیح آسمان پر زندہ ہیں اور وہ مہدی کی حیثیت سے دنیا میں دوبارہ تشریف لا کر دجال سے جنگ کریں گے اور اسے شکست دیں گے اور روئے زمین پر عدل و انصاف کی حکومت قائم فرمائیں گے۔ اس عقیدے کے برخلاف مرزا غلام احمد (قادیانی) کا دعوا تھا کہ (حضرت) مسیح کا انتقال ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اور (حضرت) مسیح کی روح نے انھیں دنیا میں بھیجا ہے تا کہ وہ دوبارہ اسلام اور مسلمانوں کی عظمت کا نقش دنیا پر قائم کر دیں۔(11)

(☆) عام مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام اور حضرت امام مہدی دو الگ الگ شخصیات ہیں۔ البتہ ایک کمزور حدیث "لا مہدی الا عیسیٰ" (عیسیٰ ہی مہدی ہیں) کی بنیاد پر استثنائی سطح پر بعض لوگ یہ تصور بھی رکھتے رہے ہیں کہ حضرت عیسیٰ ہی امام مہدی ہیں۔ (مترجم)

مرزا غلام احمد (قادیانی) کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ (حضرت) عیسیٰ کے نزول ثانی کا اعتقاد رکھنا عیسائیت کے اسلام پر غلبے کے نظریے پر مہر تصدیق ثبت کرنا ہے۔ جبکہ ان کے مشن کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ اس نظریے کی تردید و تغلیط کریں۔ (12) عجیب اور دل چسپ بات یہ ہے کہ مرزا غلام احمد کا عیسائیت کے بارے میں خیال تھا کہ وہ شیطانیت کا مکمل مظہر ہے۔ (13) حسام الحرمین میں مولانا بریلوی نے مرزا غلام احمد کے بارے میں تقریباً یہی بات دہرائی ہے کہ وہ دجال اور شیطان صفت ہے۔ ایک غور طلب بات یہ ہے کہ احمدیوں نے جس منطق کے تحت غیر احمدیوں پر کافر ہونے کا اطلاق کیا تھا وہ عین وہی منطق ہے جس کی بنا پر اہل سنت دوسروں کے تعلق سے یہ تصور کرتے ہوئے کہ وہ صحیح سنی اسلام کی راہ پر گامزن نہیں ہیں، ان کی تکفیر کرتے ہیں۔ (14)

حسام الحرمین میں دوسرے نمبر پر ''وہابیوں'' کا ذکر ہے۔ وہابیوں کی چار مختلف جماعتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جن میں سے ہر کسی پر اللہ اور اس کے رسول کی توہین واستخفاف کا الزام لگایا گیا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کے بقول وہابیہ اسماعیلیہ اور وہابیہ خواتیمیہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ زمین کے اس طبق کے علاوہ اس کے دوسرے چھ طبقات میں (15) پیغمبر محمدؐ جیسے ہی انبیا پائے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر کوئی (حضرت) محمد کی طرح سے آخری نبی ہے۔ مولانا بریلوی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا نظریے کی بنیاد پر یہ جماعتیں گویا پیغمبر محمدؐ کے افضل الانبیاء اور خاتم النبیین ہونے کی انفرادی صفت کے منکر ہیں۔ اس کے بعد مولانا بریلوی نے بانی دارالعلوم دیوبند مولانا قاسم نانوتوی (79-1833) پر اپنی ایک کتاب میں پیغمبر محمدؐ کے خاتم النبیین ہونے کے منکر ہونے کا الزام عائد کیا۔ مولانا نانوتوی کا یہ جملہ نقل کیا گیا کہ جاہل لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ (آپؐ کی فضیلت یہ ہے کہ آپ) آخری پیغمبر ہیں۔ جبکہ اہل علم وعقل جانتے ہیں کہ آپؐ کی فضیلت کا معیار آپ کا اول یا آخری نبی ہونا نہیں ہے۔ (16) مولانا احمد رضا خاں کا کہنا تھا کہ پیغمبر محمدؐ کے خاتم النبیین ہونے کا عقیدہ ضروریات دین میں سے ہے۔ چناں چہ جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں وہ سرکش شیاطین کے چیلے ہیں۔ (17)

مولانا احمد رضا خاں کی نظر میں وہابیوں کا تیسرا گروہ ''وہابیہ کذابیہ'' ہے، جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے۔ (18) اس گروہ کے قائد مولانا بریلوی کی نظر میں مولانا رشید احمد گنگوہی تھے۔ جو دارالعلوم دیوبند کے سرپرست اور اس کے بانیان میں سے تھے۔ مولانا بریلوی کا دعوا تھا کہ وہ مولانا اسماعیل دہلوی کے پیروکار ہیں جو طریقۂ محمدیہ تحریک کے بانی تھے۔ مولانا بریلوی کی دلیل تھی کہ جو

شخص یہ سمجھتا ہے کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے، وہ کلمۂ شہادت کے پہلے حصے (لا الہ الا اللہ) میں بھی شک کی طرف مائل ہو سکتا ہے۔

چوتھا گروہ ''وہابیہ شیطانیہ'' ہے، جو گویا شیطان کا پیروکار ہے۔ اس گروہ کے قائد بھی، مولانا بریلوی کے بقول، مولانا رشید احمد گنگوہی تھے۔ جو ان کے دعوا کے مطابق، یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ ابلیس کا علم پیغمبر محمدؐ کے علم سے بڑھا ہوا ہے اور یہ کہ انھیں غیب کا صرف جزئی علم حاصل تھا۔ پیغمبر محمدؐ کے علم غیب کے مسئلے سے مولانا بریلوی کو گہری دل چسپی تھی۔ حسام الحرمین میں اس نظریے (رسول کے جزئی علم غیب کے حاصل ہونے) کی تردید میں زیادہ تفصیل کے ساتھ کلام کیا گیا ہے۔ وہ اسے پیغمبر محمد کے علم کی توہین سمجھتے تھے۔ دوسرے فتاویٰ میں بھی انھوں نے اس موضوع پر کلام کیا ہے۔ (ان میں سے ایک فتویٰ کا عنوان ہے: ''الدولة المكية بالمادة الغيبية'' یہ فتاویٰ بھی 6-1905 کے دوران حسام الحرمین ہی کے ضمن میں لکھے گئے۔ مذکورہ بالا علما کے علاوہ دو اور دیوبندی علما: مولانا خلیل احمد انبیٹھوی [19] اور مولانا اشرف علی تھانوی [20] کی بھی ان کے بعض اقوال کی بنا پر تکفیر کی گئی۔

مسئلہ علم غیب سے متعلق دوسری تفصیلات کے علاوہ، اس موضوع کے تعلق سے مولانا بریلوی نے جو حوالے دیے ہیں، ان سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس موضوع کے متعلق پیغمبر اسلام کے 'دفاع' کو کس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ پیغمبر محمد کے خدا کی طرف سے علم غیب دیے جانے [21] کے حق میں وہ قرآن کی اس آیت سے دلیل پیش کرتے تھے کہ: ''وہ غیب کا جاننے والا ہے اور اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا سوائے اس پیغمبر کو جسے وہ پسند کرلے''۔ (الجن: 27-26)

چوں کہ مولانا بریلوی پیغمبر محمد کو خدا کا سب سے محبوب پیغمبر سمجھتے تھے، اس لیے ان کی نظر میں مذکورہ آیات میں جن انبیا کا حوالہ دیا گیا ہے، ان میں پیغمبر محمد بھی ضرور شامل ہیں۔ انھوں نے اپنے نظریے کے حق میں فقہی کتابوں سے بھی دلائل دیے اور اس حدیث کو غلط ٹھہرایا جس میں کہا گیا ہے کہ پیغمبر محمدؐ نے فرمایا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ دیوار کے اس پار کیا ہے؟ [22]

ان تفصیلات سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ مولانا بریلوی نے مرزا غلام احمد اور دیوبندی علما کی جو تکفیر کی اس کا بڑی سطح پر (نہ کہ کلی سطح پر، کیونکہ بحث خدا کے ماورائی ہونے پر مرکوز ہے) پیغمبر محمدؐ کی ذات سے تعلق ہے۔ مولانا احمد رضا خان نے دیوبندی علما کے ایسے مختلف اقوال و بیانات نقل کیے ہیں، جن سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ پیغمبر محمدؐ افضل الانبیا یا خاتم النبیین نہیں ہیں۔ شیطان کا علم ان سے بڑھ کر ہے

جبکہ مولانا بریلوی کی نظر میں اس میں اختلاف کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں ہے کہ پیغمبر محمدؐ کو اللہ کی طرف سے غیب کا علم دیا گیا تھا۔ ایسے بیانات یا اقوال کے حاملین کو مولانا بریلوی نے کافر و مرتد اور خدا کی بجائے شیطان کا متبع قرار دیا۔

فتویٰ میں کفر کا ارتکاب کرنے والے متعلقہ اشخاص کے لیے شیطان کے ساتھ انتساب کی بکثرت کوشش کی گئی ہے۔ ایسے 'شیطان' کے لیے جو صفت استعمال کی گئی ہے، وہ ہے: کاذب، مکار، فریبی، اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ یہی الفاظ انہوں نے مرزا غلام احمد قادیانی کے لیے استعمال کیے ہیں، جنھیں مولانا بریلوی ہندوستان میں اس وقت کا سب سے بڑا کافر تصور کرتے تھے۔[23] یہ بات کسی کو بھی حیرت میں ڈال سکتی ہے کہ مولانا بریلوی کی نگاہ میں مولانا قاسم نانوتوی، جن پر پیغمبر محمدؐ کے خاتم النبیین ہونے سے انکار کا الزام تھا، شیطان کے پیرو تھے۔ مولانا احمد رضا خاں نے مولانا نانوتوی کی قیادت کو قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ شیطان نے ان کے دلوں کو مکر و فریب سے بھر دیا ہے۔[24] مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا خلیل احمد انبیٹھوی کو انھی صفات سے متصف کیا گیا جن سے مولانا نانوتوی کو کیا گیا تھا۔ ان پر یہ الزام تھا کہ انھوں نے یہ بات کہی ہے کہ ابلیس کا علم پیغمبر محمدؐ کے علم سے بڑھ کر ہے، گویا انھوں نے ابلیس کو اللہ سے ملا دیا۔[25]

مولانا احمد رضا خاں نے شیطان کے بارے میں جو بات کہی ہے کہ اس کا کام اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت سے لوگوں کو منحرف کر کے سرکشی اور کفر پر مائل کرنا ہے،[26] وہ حدیث لٹریچر پر مبنی ہے۔ آون (Awn)(☆)

اسلامی مصادر اور حدیث کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ان میں شیطان کو شر انگیز، عیار اور مکار بتایا گیا ہے۔ اس کو لوگوں کو گمراہ کرنے میں مزہ آتا ہے۔[27] انسان کو پوری زندگی اس سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کے جسم کے خون میں شامل ہے۔[28] اس لیے سوتے جاگتے ہر شخص کو اس سے ہوشیار و متنبہ رہنا چاہیے۔ مولانا بریلوی کے بقول وہ علما جن کی حسام الحرمین میں تکفیر کی گئی ہے، مبینہ طور پر اللہ اور اس کے رسول کی توہین کے مرتکب ہوتے تھے جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیطان کے پھندے میں گرفتار اور اس کی چال بازیوں کا شکار ہو گئے تھے۔ اور چوں کہ شیطان کی اطاعت کرتا، خدا

(☆) اس کا تعلق صرف احادیث سے ہی نہیں قرآن سے بھی ہے۔ قرآن میں بکثرت آیات اس ذیل میں وارد ہیں۔

اور رسول کی اطاعت کے برعکس ہے، اس لیے وہ یقینی طور پر کافر ہیں۔

ہندوستان کے تناظر میں وہابی کی اصطلاح:

حسام الحرمین اور دوسری تحریروں میں ''وہابی'' کی استعمال ہونے والی اصطلاح کے جائزے سے قبل مناسب ہوگا کہ ہندوستان کی 19 ویں صدی کی مختلف احیائی وتجدیدی تحریکات پر اس کے اطلاق پر غور کرلیا جائے۔ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں کہ ''وہابی'' کی اصطلاح محمد بن عبدالوہاب کی زیر قیادت موحدین تحریک سے جڑی ہوئی ہے۔ جو 18 ویں صدی میں نجد (سعودی عرب) سے شروع ہوئی تھی۔ [29] اس تحریک کو محمد بن سعود کی سرپرستی اور تائید حاصل تھی۔ محمد بن سعود درعیہ کے قبیلے کے سردار تھے۔ تحریک موحدین کی بنیادی تعلیمات مشہور ہیں۔ میں یہاں مختصر طور پر وول (Voll) کے حوالے سے ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کروں گی:

> ''محمد بن عبدالوہاب نے.... شدت کے ساتھ صوفیانہ اعمال واشغال کو یہ کہہ کر مسترد کردیا کہ وہ بدترین بدعات وخرافات پر مشتمل ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ کسی بھی بزرگ یا ولی کی تقدیس شرک ہے۔... انھوں نے وحدت الوجود اور ہمہ اوست کے صوفیانہ دینی تصورات کو مسترد کرکے اس کی جگہ توحید کی مرکزیت پر مبنی دینی مفہوم کی ترجمانی کی جو خدا کی تنزیہ اور ماورائے ادراک ہونے کی کیفیت پر زور دیتی ہے۔ دین کی اس ترجمانی کے تحت خدا کے فرمان کی سختی کے ساتھ اطاعت کی تاکید کی گئی اور افراد کے مکمل طور پر دینی ذمہ داری کی ادائیگی کو مرکز توجہ بنایا گیا... ایک اہم پہلو یہ ہے کہ محمد بن عبدالوہاب نے عہد وسطیٰ کے فقہا کے آخری طور پر مستند ہونے یا ان کی اندھی تقلید کو مسترد کردیا اور اس کی جگہ قرآن وسنت کی (اتباع کی) کی اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی.... وہابی نقطۂ نظر نے اجتہاد کے اصول کو بروئے کار لانے پر اصرار کیا''۔ [30]

فضل الرحمٰن نے اس پہلو پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ محمد بن عبدالوہاب اور ان کے متبعین کی طرف سے متعین فقہی مکاتب کی پیروی اور قیاس کو عمل میں لانے کی مخالفت کی بنا پر دو طرح کے رجحانات پیدا ہوئے۔ پہلا رجحان انتہائی قدامت پسندی اور حرفیت پسندی کی شکل میں نمودار ہوا اور دوسرا رجحان اجتہاد کو عمل میں لائے جانے کی حمایت ووکالت کی صورت میں سامنے آیا۔ [31]

19 ویں صدی کی ملک کی احیائی تحریکوں کو حریف مسلم تحریکوں نے وہابی تحریکوں کا نام دیا۔

ایسی تحریکوں میں بنگال کی فرائضی تحریک، طریقہ محمدیہ (تحریک شہیدین) اور اہل حدیث تحریکیں شامل ہیں۔ جنھیں شاہ ولی اللہ کا وارث تصور کیا جاتا ہے۔ وہابیوں سے مسلمانوں کی نفرت وعداوت کی وجہ یہ تھی کہ (محمد بن عبدالوہاب کی) تحریک موحدین نے عوامی رسوم وعادات پر مبنی دینی اعمال اور صوفیانہ مظاہر کی مخالفت کی تھی اور مدینہ میں پیغمبر محمدؐ کی قبر پر بنے قبے کو مسمار کر دیا تھا۔ مزید برآں 1857 کی بغاوت کے بعد اس اصطلاح کو انگریزی حلقوں میں حکومت کے باغی کے مترادف سمجھا جانے لگا۔ طریقہ محمدیہ کے زعما ''شاہ محمد اسماعیل شہید اور مولانا سید احمد بریلوی (جن کے اصلاحی نظریات سے آنے والے صفحات میں بحث کی جائے گی) نے 1820 کی دہائی میں جہاد شروع کیا۔ 1857 کے بعد مسلمانوں کے خلاف انگریزوں میں جو شکوک وشبہات کی ذہنیت پیدا ہوئی، ان کے عوامل میں سرحد پر ان قائدین کی طرف سے جہاد کو جاری رکھنا شامل تھا۔ انگریزی حکومت کے دماغ میں یہ بات بس گئی کہ یہ قائدین حکومت کے باغی مسلم گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔[32] 1860 کی دہائی میں انگریزی حکومت نے ''وہابیوں'' کے خلاف مقدمہ چلایا اور 1871 میں اس تعلق سے بعض افراد کو مجرم قرار دیا۔[33] جن جماعتوں پر وہابی ہونے کا حکومت کی طرف سے الزام عائد کیا گیا، انھوں نے خود پر اس الزام کی تردید کی۔ بدقسمتی سے عرب کی موحدین تحریک اور ہندوستان کی فرائضی تحریک، شاہ ولی اللہ (کے خانوادے کے زیر اثر شروع ہونے والی تحریک) طریقہ محمدیہ یا اہل حدیث کے درمیان ربط واتصال کو سمجھنے پر بہت کم کام ہو سکا ہے۔ اس قبیل کا ایک کام جان وول (John Voll) نے 18 ویں صدی میں مدینہ کی ایک علمی جماعت کے حوالے سے کیا ہے، جو ایک عالم حیات السندھی پر مرکوز ہے۔[34] شاہ ولی اللہ اور محمد بن عبدالوہاب کے درمیان بالواسطہ تعلق حیات سندھی کے ذریعہ قائم ہوتا ہے۔ حیات سندھی حدیث کے عالم اور تصوف میں نقش بندی سلسلے سے جڑے ہوئے تھے جس سے خود شاہ ولی اللہ کا تعلق تھا۔ حیات سندھی کے ایک استاذ ابراہیم الکورانی سے شاہ ولی اللہ نے درس لیا تھا۔ جب کہ خود حیات سندھی نے دوسروں کے علاوہ محمد بن عبدالوہاب کو بھی حدیث کا درس دیا تھا۔ اگر چہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ آیا شاہ ولی اللہ کی محمد بن عبدالوہاب سے ملاقات ہوئی تھی یا نہیں اور وہ ان سے متاثر تھے یا نہیں۔[35]، تاہم یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ دونوں شخصیات شیخ حیات سندھی کے حلقہ علم سے متاثر ہوئیں۔

جیسا کہ وول نے کسی اور جگہ تحریر کیا ہے، کسی حلقہ علم سے وابستگی کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ بنیادی عقائد ونظریات جو تمام مسلمانوں کو ایک لڑی میں پروتے ہیں، سے ماورا کسی قسم کی تعلیمات کے

تعلق سے کوئی خفیہ یا ظاہری معاہدہ کی شکل پائی جاتی تھی۔ (36) وول کہتے ہیں کہ اگر اس قسم کا کوئی مشترکہ خیال یا فکر حلقے کے تمام لوگوں میں یکساں طور پر پائی جاتی تھی تو وہ مسلمانوں کی سماجی و اخلاقی تنظیم نو کی فکر تھی۔ اس طرح گویا یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ شاہ ولی اللہ اور شیخ محمد بن عبدالوہاب کی عملی سمت اور اس کے نتائج میں واضح فرق تھا اور یہ فرق دونوں کے اپنے مخصوص مقامی ماحول کی پیداوار تھا۔ (37) اس طرح جیسا کہ روف (Roff) کہتے ہیں، ہمیں ان خیالات کو سمجھنا اور اس مطابقت اور ہم آہنگی کو قابل ستائش تصور کرنا چاہیے جو تاریخی سطح پر مختلف زمانی و مکانی حالات میں ان کے درمیان ان کے کاموں کے تعلق سے پیدا ہو گئی تھی۔ (38)

اس ربط و اتصال کے علاوہ جو اصحاب علم اور بعض مسلم مصلحین کی نظر میں وہابیوں اور شاہ ولی اللہ کے درمیان پائے جاتے تھے، ان کی نظر میں ایک طرف "موحدون" اور "طریقہ محمدیہ" کے درمیان اور دوسری طرف موحدون اور فرائضی تحریک کے درمیان موجود تھے۔ احمد خاں نے فرائضی تحریک سے متعلق اپنے مطالعے میں ان میں سے ہر ایک تحریک کے درمیان پائی جانے والی ایک گونہ مشابہت اور اختلاف سے اپنے مطالعے میں بحث کی ہے۔ اس حوالے سے انھوں نے خلاصے کے طور پر جو لکھا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر چہ موحدون اور طریقہ محمدیہ کے درمیان زبردست مشابہت پائی جاتی ہے۔ دونوں توحید پر بہت زیادہ زور دیتی ہیں؛ تاہم اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا کہ طریقہ محمدیہ کا عرب کی وہابی تحریک سے جو اس وقت اپنے تشکیلی دور میں تھی، کوئی رابطہ تھا۔ (39) جہاں تک فرائضی تحریک کی بات ہے تو اس کے اور موحدون کی تعلیمات کے درمیان متعدد سطحوں پر نمایاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چناں چہ اس بات کا سرے سے کوئی امکان نہیں رہ جاتا کہ فرائضی تحریک عرب کی وہابی تحریک کی زائیدہ ہو۔ (40)

اگر چہ انیسویں صدی کے ہندوستان میں موحدین اور سابق الذکر اصلاحی تحریکات کے درمیان ربط و تعلق مشکوک و مشتبہ ہو، تاہم وہابی کی اصطلاح بہر حال استعمال میں رہی۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن لکھتے ہیں:

> "وہابیت" ایک وسیع المفہوم اصطلاح (Umbrella term) ہے، جس کا اطلاق یکساں طور پر مشابہ مظاہر کی بجائے استقرائی سطح پر مماثل مظاہر پر ہوتا ہے۔ مختصر طور پر اس کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ وہ توحید، مساوات انسانیت نیز مسلم معاشرے کی تعمیر نو

کے لیے اسلامی روایت کی مثبت وراثت کی مختلف اعتبار سے تشریح نو کی ضرورت پر زور دیتی ہے"۔ (41)

"مسلم سماج کی تنظیم نو کے لیے... اس مثبت وارثت" کے تصور کی بنا پر سرسید احمد خاں وہابیت کی اصطلاح کو اہمیت دیتے تھے۔ وہ محمد اسماعیل (شہید) کو ہندوستان میں وہابیت کا بانی تصور کرتے تھے۔ ایک موقع پر تو انھوں نے خود کو بھی "وہابیت" کا دوست اور "خیر خواہ" قرار دیا ہے۔ (42)

لیکن جہاں تک اہل سنت کی بات ہے تو وہابی کی اصطلاح ان کی نظر میں تحقیری اور ہجو آمیز معنی رکھتی تھی۔ آئندہ سطور میں میں اہل سنت کے ذریعہ، طریقہ محمدیہ کے وابستگان اور علمائے دیوبند کے تعلق سے وہابی کی اصطلاح کے استعمال کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گی۔

اہل سنت اور وہابی:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ مولانا احمد رضا خاں ایک خاص قسم کے کافروں پر جو ان کی نظر میں دیوبندی علما ہیں، اس کا اطلاق کرتے ہیں۔ مولانا بریلوی کی نظر میں یہ کافر علما، کفار کے اس سلسلے کی نئی اور تازہ کڑی تھے جس کا سلسلہ پیغمبر محمدؐ اور (حضرت) علی تک پہنچتا ہے۔ ایک بار ان سے سوال کیا گیا کہ کیا خلفائے اربعہ کے زریں دور میں ان وہابیوں کا وجود تھا؟ تو اس کا جواب انھوں نے اثبات میں دیا اور اپنے اس نقطۂ نظر کی تائید میں متعدد احادیث پیش کیں۔ ان کے بقول سب سے پہلے وہابی خوارج تھے جو (حضرت) علی کی حمایت سے اختلاف کر کے علاحدہ ہو گئے تھے۔ (43) اس کے بعد مسلمانوں کی شکل میں ایسے کفار (وہابی) یکے بعد دیگرے اور نسلاً بعد نسلٍ بھیس اور نام بدل بدل کر سامنے آتے رہے۔ موجودہ دور میں یہی لوگ وہابی ہیں۔ (44)

مولانا بریلوی کی نگاہ میں یہ لوگ یا ایسے ہی دوسرے لوگ اگرچہ کافر ہیں لیکن وہ بظاہر اللہ والا بننے کا سوانگ رچاتے ہیں۔ (پیغمبر اسلام کی حدیث کے مطابق) "تم اپنی نماز، روزے اور نیک اعمال کو ان کے مقابلے میں حقیر و کمتر تصور کرو گے"۔ وہ قرآن پڑھیں گے لیکن اس کے الفاظ ان کے حلق سے نیچے نہیں اتریں گے۔ (45) ایک دوسرے موقع پر مولانا بریلوی نے، اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ پیغمبر محمدؐ آئندہ پیش آنے والے واقعات سے باخبر تھے، "ابو الوہابیہ" سے متعلق ایک واقعہ سنایا:

"ایک روز بارگاہِ رسالت میں صحابۂ کرام حاضر ہیں۔ ایک شخص آیا اور کنارۂ مجلس اقدس پر کھڑے ہو کر مسجد میں چلا گیا۔ ارشاد فرمایا کہ کون ہے کہ اسے قتل کرے۔ صدیق اکبر رضی

اللہ تعالیٰ عنہ اٹھے اور جا کر دیکھا وہ نہایت خشوع و خضوع سے نماز پڑھ رہا ہے۔ صدیق اکبر کا ہاتھ نہ اٹھا کہ ایسے نمازی کو عین نماز کی حالت میں قتل کریں۔ واپس حاضر ہوئے اور سب ماجرا عرض کیا۔ ارشاد فرمایا کون ہے کہ اسے قتل کرے۔ فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اٹھے اور انھیں بھی وہی واقعہ پیش آیا۔ حضور نے پھر ارشاد فرمایا: کون ہے کہ اسے قتل کرے۔ مولیٰ علی اٹھے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ میں۔ فرمایا ہاں تم اگر تمھیں ملے۔ مگر تم اسے نہ پاؤ گے۔ یہی ہوا۔ مولیٰ علی رضی اللہ عنہ جب تک جائیں وہ نماز پڑھ کر چلتا ہوا۔ ارشاد فرمایا اگر تم اسے قتل کر دیتے تو امت پر سے بڑا فتنہ اٹھ جاتا۔ یہ تھا وہابیہ کا باپ جس کی ظاہری و معنوی نسل آج دنیا کو گندہ کر رہی ہے۔"(46)

مولانا احمد رضا خاں مزید بتاتے ہیں کہ وہ شخص اگرچہ دیکھنے میں متواضع تھا، لیکن بباطن وہ سخت مغرور و خود بیں تھا، کیوں کہ رسول اور اصحاب رسول کی مجلس میں اگرچہ سبھوں سے کنارے کھڑا تھا، تاہم اس نے اپنے دل کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ ان تمام اصحاب نبی میں وہ سب سے بہتر ہے۔ اس کے اس غرور و خود پسندی نے اس کے تمام اعمال کو ضائع کر دیا۔ مولانا کہتے ہیں کہ پیغمبر کی تعظیم کے بغیر ایمان کے کوئی معنی نہیں ہیں اور ایمان کے بغیر عبادت بے سود ہے۔ صحیح عبداللہ (بندہ خدا) وہ ہے جو عبد مصطفیٰ (بندۂ مصطفیٰ) ہو ورنہ دوسری صورت میں وہ عبدالشیطان ہے۔(47)

اوپر کے اقتباس میں اور حسام الحرمین کے ابتدائی صفحات میں ابوالوہابیہ کی صفات پر فتنے کے سیاق میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہل سنت کے لٹریچر میں بار بار اس کا اعادہ کیا گیا ہے۔ فتنے کو دنیا میں غرور، فریب کاری اور اپنے بُرے اعمال پر ندامت سے انکار کا نتیجہ تصور کیا جاتا ہے، جس کی بنیاد پر ایسے (فتنہ پرور) شخص کو جہنم میں جھونک دیا جائے گا۔ 19 ویں صدی کے اواخر میں گویا مسلمان اپنی آنکھوں سے رسول کی اس حدیث کی جو "ابوداؤد" میں مذکور ہے، تعبیر دیکھ رہے تھے کہ ایک وقت وہ آئے گا جب مسلمان تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائیں گے اور ان میں سے صرف ایک فرقہ جنت میں جائے گا۔

خود اہل سنت تحریک اس تصور کائنات پر مبنی ہے۔ اہل سنت کی نظر میں وہابی (جن میں غلام احمد (قادیانی) شامل نہیں ہیں کہ وہ (اس سے بڑھ کر دجال ہیں) شیطان صفت ہیں اور جہنم میں ان کا جانا یقینی ہے، بہ نسبت اہل سنت کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے سچے متبع ہیں۔ یہاں پھر غور کرنے کی بات ہے کہ اہل سنت کے اپنے گرد و پیش کی دنیا اور قرآن و حدیث میں موجود ابلیس/شیطان کے تصور

کے درمیان پائی جانے والی مشابہت قابل توجہ ہے۔ شیطان کا آدم کے سجدے سے انکار (قرآن:2:34)، اس کا توبہ نہ کرنا (قرآن:7:12,3)، لوگوں کے درمیان فتنہ پھیلانے کا اس کا عہد (ق:7:16,17,15,:39) اور اس کی سزا کا خدائی وعدہ (ق:17:63:38:77,78)[48] یہ سارے موضوعات مولانا احمد رضا خاں کے کفار، وہابی یا اس طرح کے دوسرے لوگوں کے تعلق سے مباحث میں چھائے ہوئے ہیں۔

وہابیوں کی صرف اس حیثیت سے تصویر کشی نہیں کی گئی ہے کہ وہ مغرور اور رسول کی توہین کرنے والے ہیں جیسا کہ مولانا احمد رضا خاں کے بیان کردہ مذکورہ بالا واقعے سے سامنے آتا ہے، بلکہ اس حیثیت سے بھی کہ یہ وہ لوگ ہیں جو توبہ کے لیے بھی تیار نہیں۔ مولانا بریلوی نے ایک مرتبہ فرمایا کہ اگر وہابی توبہ وندامت کا اظہار کریں تو یہ کوئی نئی بات نہیں ہوگی۔[49] مزید برآں یہ کہ وہ شیعوں سے بھی زیادہ تقیہ کرنے والے ہیں۔ جس کا مقصد اپنے دیوبندی مدارس کے لیے اہل سنت کے حامیوں سے چندہ وصول کرنا ہوتا ہے۔[50] یہ اور ان جیسے دوسرے مرتدین: شیعہ، احمدی (قادیانی) اور سر سید احمد خاں کی پیروی کرنے والوں کے لیے جہنم میں ٹھکانا مقدر ہو چکا ہے:

''کافر کو یہی (کھولتا ہوا) پانی پلایا جائے گا کہ جب منھ کے قریب آئے گا، منھ اس میں گل کر گر پڑے گا اور جب پیٹ میں اترے گا آنتوں کے ٹکڑے کردے گا۔ اور اس پانی کو ایسا پئیں گے جیسے تونس کے مارے اونٹ۔ بھوک سے بیتاب ہوں گے تو خاردار تھوہڑ کھولتا ہوا چرخ دیئے ہوئے تانبے کی طرح ابلتا ہوا کھلائیں گے جو پیٹ میں جاکر کھولتے ہوئے پانی کی طرح جوش مارے گا۔ اور بھوک کو کچھ فائدہ نہ دے گا۔ انواع انواع کے عذاب ہوں گے۔ ہر طرف سے موت آئے گی۔ اور مریں گے کبھی نہیں نہ کبھی ان کے عذاب میں تخفیف ہوگی یہی حال تمام رافضیوں وہابیوں اور قادیانیوں، نیچریوں تمام مرتدین کا ہے۔''[51]

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اواخر 19ویں صدی میں علما کی کس جماعت پر وہابی کی اصطلاح کا اطلاق ہوتا تھا، تو حقیقت یہ ہے کہ مولانا بریلوی کے ذریعہ اس اصطلاح کا استعمال کنفیوژن پیدا کرنے والا ہے۔ ایک مستفتی کے اس خیال سے مولانا نے عدم اتفاق کا اظہار کیا کہ ہندوستان میں اس وقت تین جماعتیں ہیں: شیعہ، سنی مقلد اور سنی غیر مقلد۔ ان کا اعتراض اس درجہ بندی پر نہیں تھا بلکہ ان کا اعتراض اس پر تھا کہ غیر مقلدوں کو سنی کیونکر قرار دیا گیا۔ وہ غیر مقلدین کو بدعتی کہتے تھے۔ انھوں

نے اس سیاق میں فرمایا کہ وہابی غیر مقلدوں کے گروپوں میں سے ایک ہیں (اگر چہ وہ خود کو اہل حدیث اور محمدی کہتے ہیں، وہابی نہیں کہتے)۔[52] اس فتویٰ میں دیوبندیوں کو وہابی قرار نہیں دیا گیا۔ اور موجودہ سیاق میں جب کہ وہ وہابیوں کا غیر مقلدوں پر اطلاق کرتے تھے، یہی بات منطقی تھی۔ دیوبندی بہر حال چار مکاتب فقہ میں سے ایک کی پیروی کرنے والے ہیں۔

تاہم حسام الحرمین میں مولانا بریلوی نے دیوبند کی قائدانہ حیثیت رکھنے والے علما کو بھی وہابی قرار دیا۔ اس خلط مبحث کی شاید اس طرح توجیہ کی جا سکتی ہے کہ اس فتویٰ کو لکھتے ہوئے مولانا بریلوی نے اپنے ذہن میں وہابیت کی از سر نو تشریح کی۔ جس کے مطابق اس لفظ کا اطلاق انھوں نے طریقہ محمدیہ کے قائدین خاص طور پر مولانا سید احمد بریلوی اور مولانا اسماعیل دہلوی اور ان کے پیروکاروں پر کیا جن میں بہت سے دیوبندی علما بھی شامل تھے۔ دیوبندی علما کے طریقہ محمدیہ کے قائدین سے ربط و تعلق کی طرف حسام الحرمین میں اس طرح اشارہ (نہ کہ وضاحت) کیا گیا ہے کہ مولانا رشید احمد گنگوہی مولانا اسماعیل دہلوی کے پیروکار تھے اور یہ کہ مولانا اسماعیل مولانا گنگوہی کے پیر طائفہ تھے۔[53] اہل سنت کے لٹریچر میں ایسے فیصلہ کن شواہد موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں اور اہل سنت تحریک کے لوگ عام طور پر اہل دیوبند کو طریقہ محمدیہ کا روحانی وارث تصور کرتے تھے اور یہ کہ ان کی نظر میں عرب کی موحدین تحریک اور طریقہ محمدیہ کے مابین علمی رابطہ تھا۔ حسام الحرمین پہلے پہل 1902 میں مولانا فضل رسول بدایونی (م: 1872) کی ایک تحریر کی طویل شرح کے طور پر لکھی گئی جس میں مولانا بدایونی نے نجدیوں کے عقائد اور مولانا اسماعیل دہلوی کے عقائد کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے دکھایا تھا اور دونوں کی مذمت کی تھی۔[54] ایک دوسری تحریر میں مولانا بریلوی نے مولانا اسماعیل کی انھی بنیادوں پر تردید و مذمت کی جن بنیادوں پر انھوں نے علمائے دیوبند کی مذمت کی تھی۔[55]

اس طرح اہل سنت نے گویا سب سے پہلے لفظ وہابی کا اطلاق طریقہ محمدیہ اور بعد کی بعض دوسری تحریکات کے درمیان پائے جانے والے مشترکات کے حوالے سے کیا۔ اس بنیاد پر کہ ان تحریکات کی فکر کا ماخذ گویا موحدین تحریک تھی۔ اس طرح گویا وہابی کی اصطلاح اہل سنت کے نزدیک ایک وسیع البنیاد اصطلاح ہے، جس کے اطلاقات میں دیوبندی، اہل حدیث، سر سید احمد خان اور ان کے متبعین سبھی شامل ہیں۔ اہل سنت سمجھتے ہیں کہ طریقہ محمدیہ کے بانیان اور ان کے پیروکار ہندوستانی وہابیوں کی پہلی لہر کی حیثیت رکھتے ہیں (اور جو اس فتنے کے اصل ذمہ دار ہیں جس کا استیصال انھیں کرنا

ہے) اہل سنت کے دیوبندیوں کے ساتھ اختلافات کی حقیقت کے ادراک کے لیے میں آئندہ سطور میں طریقہ محمدیہ سے متعلق اہل سنت کی تحریروں کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گی۔

طریقہ محمدیہ سے متعلق اہل سنت کا نقطۂ نظر:

''طریقہ محمدیہ'' تحریک جو شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی تعلیمات سے متاثر تھی، کا تذکرہ اس مطالعے میں بار بار آچکا ہے۔ اس لیے اس کے مقاصد کے بیان کو دہرانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ سید احمد بریلوی اور مولانا محمد اسماعیل دہلوی کے بارے میں اہل سنت کا جو لٹریچر موجود ہے، وہ طریقہ محمدیہ کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالتا ہے۔ واضح رہے کہ ان دونوں حضرات کو اس لٹریچر میں وہابی کہا گیا ہے، جیسا کہ مولانا احمد رضا خاں کا اپنے مخالفین کے ساتھ طرز عمل تھا، انھوں نے ان دونوں حضرات کے تعلق سے متعدد کتابیں تحریر کیں جن میں ایک ایک کر کے انھوں نے تمام نقاط اختلاف واعتراض بیان کیے۔ ان میں سے ایک کتاب میں انھوں نے مولانا اسماعیل دہلوی اور طریقہ محمدیہ تحریک سے وابستہ دوسرے لوگوں کے کفر کے ستر اسباب بیان کیے گئے تھے۔ لیکن تحریر کے اخیر میں کہا کہ ان کی تکفیر سے بہر حال کف لسان کرنا بہتر ہے۔[56] ایسا لگتا ہے کہ دوسری تحریروں کی طرح اس تحریر میں انھوں نے ان دونوں حضرات کو ان کے مومن ہونے سے متعلق شک کا فائدہ دیا اور ان کی قطعی تکفیر سے باز رہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ایک فقیہ کو ایسے معاملے میں اگر ممکن ہو تو یہی موقف اختیار کرنا چاہیے۔ تاہم حسام الحرمین میں مذکورہ علمائے دیوبند جن کی انھوں نے تکفیر کی اور جنھیں وہ ''اسماعیلی وہابی'' کا نام دیتے تھے؛ اس کے پیش نظر ان کا یہ رویہ عجیب سا لگتا ہے۔[57]

مولانا اسماعیل دہلوی نے جو کتابیں تصنیف کیں ان میں تقویۃ الایمان سب سے زیادہ پُر زور اور عوام کو اپنی طرف راغب کرنے والی تھی۔ یہ کتاب اصلاً عربی میں لکھی گئی لیکن بہت جلد اس کا اردو میں ترجمہ وطباعت عمل میں آگئی۔[58] دوسری اہم کتاب ''صراط مستقیم'' ہے جو 1815 میں فارسی میں تصنیف کی گئی۔ اس میں اعلا طبقے کے لوگوں کو مخاطب بنایا گیا تھا اور قائد تحریک کی حیثیت سے سید احمد بریلوی کے اوصاف وامتیازات پر روشنی ڈالی گئی تھی۔[59] علاوہ دوسری کتابوں کے ان دونوں کتابوں کی متعدد عبارتیں اہل سنت کی نظر میں قابل اعتراض تھیں۔

تقویت الایمان کا بنیادی موضوع یہ تھا کہ مسلمانوں کو توحید کے مطابق زندگی گزارنی چاہیے۔ مولانا اسماعیل دہلوی نے تقویت الایمان میں لکھا ہے کہ کلمۂ توحید کا پہلا جز لا الٰہ الا اللہ تخی کے

ساتھ توحید کے تقاضوں کی تکمیل کرنے اور شرک سے دور رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ شرک کی تین قسمیں ہیں اور ان تینوں قسموں پر کتاب میں مفصل گفتگو کی گئی ہے۔ ان کے مطابق کلمہ توحید کا دوسرا جز۔ محمد رسول اللہ کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ کے رسول کی سنت کو صحیح احادیث کے حوالے سے حرز جان بنایا جائے اور بدعات سے مکمل طور پر احتراز کیا جائے۔ (60)

مولانا اسماعیل نے تقویت الایمان میں دوسری چیزوں کے مقابلے میں سب سے زیادہ خدا کی ماورائی طاقت کے اعتراف کرنے اور شرک سے مجتنب رہنے پر زور دیا۔ شرک کی تینوں قسموں میں سے پہلی قسم "اشراک فی العلم" کے تعلق سے ان کا کہنا تھا کہ یہ عقیدہ رکھنا کہ خدا کے علاوہ کسی انسان کو بھی علم غیب حاصل ہے، شرک کی اسی قسم کی قبیل سے ہے:

> "کسی ولی و نبی کو، جن و فرشتہ کو، پیر و شہید کو، امام و امام زادے کو، بھوت و پری کو اللہ صاحب نے یہ طاقت نہیں بخشی کہ جب وہ چاہیں غیب کی بات معلوم کر لیں بلکہ اللہ صاحب نے اپنے ارادہ سے کبھی کسی کو جتنی بات چاہتا ہے، خبر دیتا ہے۔ سو یہ اپنے ارادے کے موافق نہ ان کی خواہش پر۔ چناں چہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بارہا ایسا اتفاق ہوا ہے کہ بعض بات کے دریافت کرنے کی خواہش ہوئی اور وہ بات نہ معلوم ہوئی پھر جب اللہ صاحب کا ارادہ ہوا تو ایک آن میں بتادی۔ (61)

انھوں نے لکھا کہ اگر چہ اللہ تعالیٰ بسا اوقات پیغمبر محمدؐ کو بعض غیبی امور کی خبر (بذریعہ وحی) دے دیتا ہے، لیکن یہ کہنا کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوگا کہ رسول اللہ کو ان پانچ چیزوں کا علم حاصل تھا جن کا تذکرہ سورہ لقمان میں کیا گیا ہے۔ (62) کوئی بھی ایسا شخص جو یہ کہے کہ رسول اللہ کو ان امور خمسہ کا علم دیا گیا تھا لیکن رسول اللہ ان کے انکشاف سے دور رہے، وہ جھوٹا ہے۔ جیسا کہ اس باب کے شروع میں اس پر بحث گزر چکی ہے، مولانا احمد رضا خاں کا موقف اس کے سراسر برخلاف تھا۔ مولانا بریلوی نے علم غیب کے موضوع پر لکھے گئے اپنے ایک رسالے میں جس پر آئندہ سطور میں بحث کی جائے گی، لکھا ہے کہ ان امور خمسہ کا علم خدا کی طرف سے نہ صرف خدا کے رسول کو، بلکہ اقطاب سبعہ کو بھی عطا کیا تھا۔ (63)

تقویت الایمان کے مطابق، شرک کی دوسری قسم اشراک فی التصرف ہے۔ اس تعلق سے بزرگوں سے استمداد یا ان کا توسل اختیار کرنے کے دینی خطرات کی وضاحت کی گئی ہے:

''اکثر لوگ پیروں کو اور پیغمبروں کو اور اماموں کو اور شہیدوں کو اور فرشتوں کو اور پریوں کو مشکل کے وقت پکارتے ہیں اور ان سے مرادیں مانگتے ہیں اور ان کی منتیں مانتے ہیں اور حاجت برائی کے لیے ان کی نذر و نیاز کرتے ہیں اور بلا کے ٹلنے کے لیے اپنے بیٹوں کو ان کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ کوئی اپنے بیٹے کا نام عبدالنبی رکھتا ہے۔ کوئی علی بخش، کوئی حسین بخش، کوئی پیر بخش، کوئی مدار بخش، کوئی سالار بخش، کوئی غلام محی الدین، کوئی غلام معین الدین اور ان کے جینے کے لیے کوئی کسی کے نام کی چوٹی رکھتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کی بدھی پہناتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کپڑے پہناتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کی بیڑی ڈالتا ہے۔ کوئی کسی کے نام کے جانور کرتا ہے۔ کوئی مشکل وقت کسی کی دہائی دیتا ہے۔ کوئی اپنی باتوں میں کسی کے نام کی قسم کھاتا ہے۔ غرض جو کچھ ہندو اپنے بتوں سے کرتے ہیں، سو وہ سب کچھ یہ جھوٹے مسلمان اولیا اور انبیا سے اور اماموں اور شہیدوں سے اور فرشتوں اور پریوں سے کر گزرتے ہیں اور دعوے مسلمان کے کیے جاتے ہیں۔ سبحان اللہ یہ منہ اور یہ دعویٰ''۔ (ایضاً ص:11)(64)

در حقیقت محمد اسماعیل دہلوی کی دلیل یہ ہے کہ:

''اس آسمان و زمین میں کوئی ایسا سفارشی نہیں ہے کہ اس کو مانیے اور اس کو پکاریے تو کچھ فائدہ یا نقصان پہنچے۔ بلکہ انبیا اور اولیا کی سفارش جو ہے سو اللہ کے اختیار میں ہے۔ ان کے پکارنے نہ پکارنے سے کچھ نہیں ہوتا''۔ (ایضاً ص:12)(65)

وہ مزید کہتے ہیں کہ فرشتہ اور انسان دونوں خدا کے بندے ہیں اور اللہ نے ان میں سے کسی کو بھی ایسا اختیار نہیں دیا ہے، توسل یا وسیلہ کی حیثیت زیادہ سے زیادہ شفاعت کی ہے۔ مولانا اسماعیل نے فرمایا کہ خدا کا ایک شہنشاہ سے تقابل کرنا گویا اس معنیٰ کو متضمن ہے کہ پیغمبر محمد کی حیثیت خدا کے وزیر کی سی تھی جس کی سفارش اس کے لیے قابل قبول ہے کہ آقا کو (دنیاوی معنیٰ میں) خوش کرنے کے لیے جس کی اجازت حاصل کی گئی ہے۔ خدا کی قدرت کا عالم یہ ہے کہ:

''اس شہنشاہ کی تو یہ شان ہے کہ ایک آن میں ایک حکم کن سے اگر چاہے تو کروڑوں نبی اور ولی اور جن و فرشتہ، جبریل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر پیدا کر ڈالے اور ایک دم میں سارا عالم عرش سے فرش تک الٹ پلٹ کر ڈالے اور ایک اور ہی عالم اس جگہ قائم کرے کہ

اس کے تو ارادے ہی سے ہر چیز ہو جاتی ہے"۔(ص:28)(66)

خدا کی بے پناہ اور لامتناہی قدرت سے تعلق رکھنے والا وہ بیان بھی ہے، جس سے اس بحث کو تحریک حاصل ہوئی کہ رسول خدا کی خاتمیت نبوت کا انکار (بایں معنی کہ خدا دوسرا ایسا پیغمبر پیدا کر سکنے کی قدرت رکھتا ہے یا نہیں) درست ہے یا نہیں۔ مولانا بریلوی نے مذکورہ بالا تحریر کے لکھے جانے کے ستر سالوں بعد حسام الحرمین میں لکھا کہ زمین کے دیگر طبقات میں محمدؐ جیسے کسی پیغمبر کی موجودگی کا کوئی امکان نہیں ہے اور یہ کہ اس کے برخلاف اعتقاد رکھنا کفر ہے۔(67) اہل سنت نے مولانا اسماعیل دہلوی کے اس نظریے کو رد کرنے کے ساتھ ساتھ توسل وشفاعت سے متعلق ان کے عمومی نقطۂ نظر کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اہل سنت کی نگاہ میں اس طرح کی بات کہنے سے کہ..... خدا اور بندے کے درمیان کوئی ثالث نہیں ہے اور خدا کے سوا کوئی بھی شخص دوسروں کو کسی نوع کا فائدہ یا ضرر پہنچانے کی سکت نہیں رکھتا؛ پیغمبر محمدؐ اور دوسرے انبیا کو شفاعت وتوسل سے متعلق حاصل اختیار کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ مولانا محمد اسماعیل دہلوی کی تردید میں لکھی گئی ایک تحریر میں مولانا احمد رضا خاں لکھتے ہیں کہ مولانا محمد اسماعیل دہلوی نے بسا اوقات خود لفظ اللہ کے معنی کے خلاف بات کہی ہے، جس سے خود خدا کو مشرک ٹھہرا دیا گیا ہے:

تقویۃ الایمان میں لکھا گیا ہے کہ:

"روزی کی کشائش اور تنگی کرنی اور تندرست اور بیمار کر دینا اقبال وادبار دینا، حاجتیں برلانی، بلائیں ٹالنی، مشکل میں دستگیری کرنی یہ سب اللہ ہی کی شان ہے اور کسی انبیاء، اولیاء، بھوت پریت کی یہ شان نہیں۔ جو کسی کو ایسا تصرف ثابت کرے اور اس سے مرادیں مانگے اور مصیبت کے وقت اس کو پکارے سو وہ مشرک ہو جاتا ہے پھر خواہ یوں سمجھے کہ ان کاموں کی طاقت ان کو خود بخود ہے خواہ یوں سمجھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو قدرت بخشی ہے ہر طرح شرک ہے.....

اب غور کیجیے کہ اس ناپاک وملعون قول پر انبیاء وملائکہ سے لے کر اللہ ورسول تک اور اس کے پیشواؤں سے لے کر خود اس ظلوم وجہول تک کوئی بھی حکم شرک سے نہ بچا۔

(قرآن کی) آیت (ہے): اغنٰهم الله ورسوله من فضله۔ انھیں دولتمند کر دیا اللہ اور اس کے رسول نے اپنے فضل سے۔.. (اسی طرح) آیت (ہے): وتبرئ الاکمه والابرص باذنی" اے عیسیٰ تو تندرست کرتا ہے مادرزاد اندھے اور سفید داغ

والے کو میرے حکم سے"۔....

(تو کیا) یہ معاذ اللہ قرآن عظیم کے ساتھ شرک ہیں؟ اور " میرے حکم سے" کا لفظ بڑھا دینا شرک سے نجات نہ دے گا کہ تندرست کر دینے کی قدرت اللہ ہی کے حکم سے سمجھے جب بھی تو اس شرک پسند کے نزدیک شرک ہے۔

آیت: (ب) ابری الأکمہ والأبرص واحی الموتی باذن اللّٰہ. (عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا) میں مادرزاد اندھے اور کوڑھی کو تندرست کرتا ہوں اور میں مُردے جلاتا ہوں اللہ کے حکم سے۔ یہ معاذ اللہ عیسیٰ مسیح کلیم اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا شرک ہوا۔ (68)

دوسرے لفظوں میں پیغمبر اللہ کے بندوں کی طرف سے خدا کے سامنے ان کے سفارشی بنتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کے پاس خدا کی عطا کردہ ایسی صلاحیت وقدرت موجود ہے کہ وہ معجزاتی طور پر انسان کی تقدیر بدل سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا محمد اسماعیل دہلوی نے انبیا کی شفاعت کا انکار نہیں کیا، البتہ انبیا یا اولیا کی شفاعت یا ان کا وسیلہ اختیار کرنے کی انھوں نے نہایت واضح طور پر حوصلہ شکنی کی۔ ان کی نظر میں یہ عمل ایسے لوگوں کو ان شخصیات کی پرستش کرنے پر مائل کر دیتا ہے اور ایسا کرنے والا خدا سے قریب ہونے کی بجائے اس سے دور ہو جاتا ہے۔

مولانا محمد اسماعیل دہلوی نے شرک کی تیسری قسم کے عمل پر بھی اعتراض کیا۔ اس قسم کو وہ اشراک فی العبادہ کہتے ہیں۔ اشراک فی العبادہ میں یہ چیزیں شامل ہیں:

"سجدہ، رکوع اور ہاتھ باندھ کر کھڑے ہونا اور اس کے نام پر مال خرچ کرنا، اس کے نام کا روزہ رکھنا، اس کے گھر کی طرف دور دور سے قصد کر کے سفر کرنا...، راستے میں (اس کا) نام پکارنا... شکار سے بچنا... طواف کرنا.... سجدہ کرنا.... قبر پر غلاف ڈالنا.... رخصت ہوتے وقت الٹے پاؤں چلنا اور گردو پیش کے جنگل کا ادب کرنا یعنی وہاں شکار نہ کرنا، درخت نہ کاٹنا، گھاس نہ اکھاڑنا، مویشی نہ چرانا، یہ سب کام اللہ نے اپنی عبادت کے لیے اپنے بندوں کو بتائے ہیں۔ (غیر اللہ کے تعلق سے اس قسم کے کام انجام دینے پر) شرک ثابت ہوتا ہے اور اس کو اشراک فی العبادت کہتے ہیں"۔ (ص: 14-15) (69)

اشراک فی العبادۃ کے تحت مولانا محمد اسماعیل نے اولیا کے مزاروں پر کیے جانے والے

اعمال ورسوم پر تنقید کی جس میں عرس کی تقریبات بھی شامل ہیں۔ جیسا کہ اہل سنت کے زیر نظر مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے، اولیا اور بزرگوں کے مزارات کے تئیں عقیدت واحترام جس میں وہ اعمال بھی شامل ہیں جن کا اوپر کے اقتباس میں ذکر کیا گیا ہے، اہل سنت کے اس قبیل کے رسوم کا حصہ ہے۔ ان کا یہ احترام وعقیدت ان کے اس اعتقاد پر مبنی ہے (اور یہ اعتقاد حدیث پر مبنی ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے مٹی کو انبیا کے پاک اجسام کو کھانے سے روک دیا ہے۔ (70) انبیا، اولیا اور شہدا کے اجسام دفن ہونے کے بعد بھی جوں کے توں محفوظ رہتے ہیں۔ یہ لوگ اپنی وفات کے بعد روحانی اور جسمانی دونوں طرح کی زندگیوں سے متمتع ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ان کی قبروں کا احترام ضروری ہو جاتا ہے۔ (71) جہاں تک پیغمبر کی قبر کی گردوپیش کی زمین کا معاملہ ہے، مولانا احمد رضا خاں نے بخاری کی ایک حدیث پیش کی ہے، جس میں پیغمبر نے کہا کہ میں مدینہ کے دو پہاڑوں کے درمیان کے منطقہ کو اس طرح حرم قرار دے دوں گا جس طرح ابراہیم نے مکہ کو حرم قرار دیا تھا۔ (72) اہل سنت کے مطابق، اس طرح یہ کہنا جیسا کہ مولانا اسماعیل دہلوی کہتے تھے کہ پیغمبر محمد کی قبر کی تقدیس شرک ہے، پیغمبر محمد کی بداحترامی اور بنابریں کفر کی علامت ہے۔ (73)

ان تفصیلات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا محمد اسماعیل دہلوی کا تصور پیغمبر محمدؐ کے تعلق سے بالکل الگ تھا۔ مولانا محمد اسماعیل دہلوی کی نظر میں پیغمبر محمدؐ اپنے عمل کے لحاظ سے بنیادی طور پر انسانی ماڈل رکھتے تھے۔ جبکہ اہل سنت کی نظر میں ان کا ماڈل انسانی نہیں تھا۔

مولانا محمد اسماعیل نے انبیا، ائمہ، پیر اور شہدا کو برادرانہ حیثیت دی کہ جن کا احترام وتعظیم انسان ہونے کی حیثیت سے ہونا چاہیے نہ کہ خدا ہونے کی حیثیت سے۔ (74) اس اعتبار سے مولانا محمد اسماعیل نے کہا کہ رسول اللہ نے امت کو اس بات سے منع فرمایا ہے کہ وہ انھیں اس حیثیت سے اوپر اٹھ کر دیکھنے لگیں کہ وہ بھی خدا کے بندے ہیں اور انھیں بھی ایک دن مر کر خاک میں مل جانا ہے اور اس طرح ایک بندے کی پرستش کے کیا معنی۔ (75) جیسا کہ آئندہ سطور میں اہل سنت کے تصور نبوت سے متعلق لکھی جانے والی تحریر سے اندازہ ہوگا، مولانا اسماعیل دہلوی کی طرف سے پیغمبر محمدؐ اور دوسری مقدس مذہبی شخصیات کی مساوی انسانی حیثیت کے ساتھ تصویر کشی اہل سنت کے موقف سے سراسر متصادم ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ پیغمبر محمد جو بھی ہوں لیکن بڑے بھائی کی طرح نہیں ہو سکتے۔ نہ ہی ایسے عام آدمی ہو سکتے ہیں جو مرنے کے بعد پیوند خاک ہو جائیں۔ پیغمبر محمد کی شخصیت کی اصل حقیقت سے ہٹ کر تصویر

کشی نہایت درجہ بے احترامی اور توہین کے ہم معنی ہے۔

اہل سنت کا تصورِ نبوت:

اب تک اہل سنت کے تصور نبوت پر کافی کلام کیا جا چکا ہے۔ میں ان سطور میں گفتگو کے بکھرے ہوئے اجزا کو مرتب کر کے اہل سنت کے تصور نبوت کا ایک باہم مربوط خاکہ پیش کرنے کی کوشش کروں گی۔ جہاں تک پیغمبرؐ کے بارے میں اہل سنت کے اصولی و بنیادی سنی اعتقادات کا معاملہ ہے، مثلاً پیغمبرؐ کے خاتم نبوت ہونے کا اعتقاد، تو اس سے اہل سنت کے تصور نبوت پر بہت زیادہ روشنی نہیں پڑتی، تاہم دوسرے لوگوں کے تصور نبوت کے مقابلے میں ان کے تصور نبوت کے کئی منفرد پہلو ہیں۔ جیسے ان کا یہ تصور کہ پیغمبر عالم الغیب تھے۔ ان کی تخلیق نور سے ہوئی تھی اور ان کے جسم کا سایہ نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ تک آپؐ کے وسیلے اور واسطے سے ہی پہنچا جا سکتا ہے۔ اور یہ کہ چوں کہ وہ اپنے حیات جسمانی و روحانی دونوں کے ساتھ اپنی قبر اطہر میں موجود ہیں، اس لیے وہ وہاں زندہ ہیں اور زندہ رہیں گے۔ مولانا احمد رضا خاں نے پیغمبر محمد کا نام سن کر انگوٹھا چومنے اور اس کو آنکھوں پر لگانے کے عمل کی تائید کی۔ (76)

اہل سنت کے تصور نبوت میں سب سے اہم چیز، جس کے گرد دوسری چیزیں گھومتی نظر آتی ہیں، پیغمبر سے متعلق شفاعت و سفارش کا تصور ہے کہ وہ بندگان خدا کے حضور میں بندوں کی سفارش کرتے ہیں۔ پیغمبر کے عالم الغیب ہونے کے مسئلے پر لکھے گئے اپنے رسالے دولۃ المکیۃ میں وہ پیغمبر کی شفاعت کے مسئلے پر تحریر فرماتے ہیں:

> ”ہمارے پیغمبر کو شفاعت کا حق عطا فرمایا گیا ہے۔ صحیح مسلم میں رسول اللہ کی حدیث ہے کہ مجھے شفاعت کا حق دیا گیا ہے۔ وہابی کہتے ہیں کہ آپ کو دنیا میں اس کا حق حاصل نہیں ہے، بلکہ یہ حق آپ کو حشر کے دن حاصل ہوگا۔ وہ یہ اس لیے کہتے ہیں تا کہ لوگوں کو مشکل حالات میں آپ سے مدد طلب کرنے سے روک سکیں۔۔۔ صرف یہی بات صحیح نہیں ہے کہ رسول اللہ کی شفاعت سب سے بڑھ کر ہے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ آپ کے وسیلے کے بغیر کوئی خدا کا قرب حاصل نہیں کر سکتا۔ ہر شخص کے لیے ضروری ہے کہ وہ رسول اللہ سے خود کو قریب کرے۔ اس لیے کہ آپ ہی اللہ سے ان کی شفاعت کر سکتے ہیں“۔ (77) (مفہوم)

اس عبارت میں مولانا احمد رضا خاں نے اہل سنت کے اعتقاد کے مطابق، پیغمبر کی مختلف

ایسی خصوصیات ذکر کی ہیں جو شفاعت کنندہ کی حیثیت سے پیغمبر کو خدا کی جانب سے عطا کی گئیں۔ ان کی شفاعت کی صفت عطیہ ربانی تھی۔ یہ ایسی صفت نہیں ہے جو صرف حشر کے دن پر موقوف ہو بلکہ اس کا تعلق موجودہ دنیا سے بھی ہے کہ وہ اس دنیا میں بھی مدد کے لیے پکارنے والوں کی خدا سے سفارش کر کے مدد کرتے ہیں۔ ان کی سفارش کی یہ صفت تمام انبیا سے مافوق و برتر ہے، جن کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ وہ بھی خدا تک قربت و رسائی رکھتے ہیں۔ (تاہم صرف پیغمبر محمد کو ہی براہِ راست خدا تک رسائی حاصل ہے)۔

مزید برآں پیغمبر محمدؐ سے متعلق (اہل سنت کا) یہ اعتقاد ہے کہ انھیں یہ صفت بعثت کے وقت سے ہی حاصل ہے۔ رسولِ خدا کی اس منفرد حیثیت کے تحت ایک حدیث کے مطابق، پیغمبر نے خود ایک شخص کو یہ تعلیم دی کہ وہ انھیں کس طرح خدا کے ساتھ وسیلہ بنائے:

حضورِ اقدس سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک نابینا کو دُعا تعلیم فرمائی کہ بعد نماز یوں کہے ": اللھم انی اسئلک واتوجّہ الیک بنبیک محمدٍ نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ھذہ لتقضی لی اللھم فشفعہ فیّ اے اللہ ! میں تجھ سے مانگتا ہوں اور تیری طرف توجہ کرتا ہوں بوسیلہ تیرے نبی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کہ مہربانی کے نبی ہیں، یارسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ! میں حضور کے وسیلے سے اپنے رب کی طرف اس حاجت میں توجہ کرتا ہوں کہ میری حاجت روا ہو۔ الٰہی ان کی شفاعت میرے حق میں قبول فرما۔ (78)

پیغمبر کی ہدایت پر عمل کرنے سے اس شخص کی آنکھ کی روشنی واپس آ گئی اور وہ شخص نابینا سے بینا ہو گیا۔ (79) اس واقعے سے اس رائے کے حق میں استدلال کیا گیا ہے کہ پیغمبر محمد کو "یا رسول اللہ"، "یا محمد"، "یا منصور" کے الفاظ سے براہِ راست طور پر مخاطب کیا جا سکتا ہے اور ان کے ذریعہ انؐ سے مدد طلب کی جا سکتی ہے۔ "یارسول اللہ" کی تعبیر اہل سنت کے یہاں اس قدر معروف و مقبول ہے کہ اس نے جیسے اہل سنت کے شعار یا شناخت کی شکل اختیار کر لی ہے۔ (80) جیسا کہ اوپر تذکرہ گزرا، مولانا احمد رضا خان نے فرمایا کہ کوئی بھی شخص نماز کے بعد یا کسی اور وقت دعا کی شکل میں یہ جملہ استعمال کر سکتا ہے۔ جیسا کہ اوپر کے واقعے سے اندازہ ہوتا ہے، اس قسم کی دعا و تضرع کا فوری اثر سامنے آتا ہے۔

اہل سنت کے مطابق، پیغمبرؐ صاحب کو نہ صرف ابتدائے بعثت سے امت کے حق میں

شفاعت کرنے یا وسیلہ بننے کی صفت حاصل تھی، بلکہ یہ صفت و امتیاز انھیں موت کے بعد بھی حاصل ہے۔ یہ بلاشبہ اہل سنت کے تصور نبوت کا ایک نہایت اہم پہلو ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت محمدؐ ہمہ وقت مسلمانوں کے درمیان موجود ہیں اور جب ان کو پکارا جائے تو وہ ان کے کام آتے ہیں۔ اسی وجہ سے مولانا بریلوی حضرت محمدؐ سے متعلق لکھنے اور بولنے میں ہمیشہ حال کا صیغہ استعمال کرتے ہیں کیوں کہ ان کی نظر میں وہ حاضر و ناظر ہیں۔

اہل سنت کے مطابق پیغمبر محمدؐ کی یہ موجودگی روحانی بھی ہو سکتی ہے اور جسمانی بھی۔ مزید یہ کہ اُن کی شخصیت زمان و مکان کے لحاظ سے غیر محدود ہے۔ وہ کسی بھی وقت کہیں بھی جا سکتے ہیں۔ ان کا روحانی حضور اور ان کی شخصیت کی برکت عید میلاد النبی کی تقریبات جیسے مواقع پر بطور خاص ظہور میں آتی ہے۔ چناں چہ روحانی یا جسمانی طور پر ان کی موجودگی کے تصور کی بنا پر ہی ان کی تعظیم و احترام میں ایسی تقریبات کے اخیر میں صلاۃ وسلام پڑھنے کے وقت لوگ کھڑے ہوتے ہیں۔[81] یہ بات کوئی بھی نہیں جان سکتا کہ آیا پیغمبر ایسے وقت میں موجود تھے یا نہیں۔ یہ دراصل انؐ کے اختیار کا معاملہ ہے کہ وہ جسمانی طور پر وہاں حاضر ہوں یا نہ ہوں۔[82]

اہل سنت کے نظریے کے مطابق، حضرت محمد ہوں یا دوسرے انبیا و اولیا، ان کی شخصیت کے فیوض و برکات کا تعلق خاص طور پر ان کی قبروں سے قائم رہتا ہے۔ اس لیے کہ انبیا اور بلند روحانی مقام رکھنے والی شخصیات اپنی قبروں میں اپنی جسمانی زندگی گزارتی ہیں جو پوری طرح عبادت و ریاضت کے لیے وقف ہوتی ہے۔ بنابریں اہل سنت کے نقطۂ نظر سے ان کی قبریں نہایت درجہ احترام و اکرام کے قابل ہیں۔ اپنے ایک فتویٰ میں جو قبر کو توڑ کر اس پر عمارت کھڑی کرنے کے حرام ہونے کے بارے میں ہے، لکھتے ہیں:

> ''کسی کو جائز نہیں ہے کہ وہ قبور مسلمین اہل سنت کو توڑ کر بلکہ ان کو کھود کر ان پر اپنی رہائش و آسائش کے مکان بنائے اور ان میں لذات دنیا میں مشغول ہو... یہ کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اہل سنت کے نزدیک انبیا و شہدا علیہم التحیۃ والثناء اپنے ابدان شریفہ سے زندہ ہیں۔ بلکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے ابدان لطیفہ زمین پر حرام کیے گئے ہیں کہ وہ ان کو کھائے۔ اسی طرح شہدا و اولیا کے ابدان و کفن بھی قبور میں صحیح و سلامت رہتے ہیں۔''[83]

انھوں نے اپنے نظریے کے اثبات میں ایک حوالہ دیا ہے جس کے مطابق، ان شخصیات کی

مرنے کے بعد کی زندگی کی نوعیت روحانی اور مادی دونوں نوعیت کی ہے۔ ایک اور مصنف کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اولیا کی ارواح کو مرنے کے بعد ایسی قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ باضابطہ اجسام میں ڈھل جاتی ہیں اور زمین و آسمان کا گشت کرتی رہتی ہیں۔ مزید برآں یہ شخصیات اپنی قبروں میں نماز اور ذکر و تلاوت میں مشغول رہتی ہیں۔(84) اس طرح مولانا بریلوی کے ملفوظات میں ایسے حوالے موجود ہیں جن کی رو سے اولیا کو یہ طاقت حاصل ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت مختلف جگہوں پر اپنے جسم کے ساتھ موجود رہیں۔(85)

اگر بعض اولیا و صالحین کو حضرت محمد جیسی بعض صفات حاصل ہو جاتی ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان جیسی ہیں۔ مولانا بریلوی اور اہل سنت کے دیگر علما اس کا بکثرت اعادہ کرتے رہے کہ حضرت محمد تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں اور انھیں خدا نے ایسی قوتوں سے نوازا ہے جن کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ مولانا بریلوی کی نظر میں یہ ہے کہ حضرت محمد حبیب خدا ہیں۔ خدا نے ان کے لیے اس کائنات کی تخلیق کی۔ جیسا کہ باب ہفتم میں تفصیل گزری، حضرت محمدؐ ہی اول و آخر پیغمبر تھے۔ ان کا شجرہ نسب سب سے پاک و منزہ تھا، جس پر شروع سے لے کر اخیر تک کبھی کفر کا کوئی داغ نہیں لگا۔ وہ خود نور خداوندی کا حصہ تھے۔

اہل سنت کے مطابق، حضرت محمد کو تصور سے مافوق مقام عطا کیا گیا۔ اس لیے کہ وہ خدا کے چہیتے تھے۔ تاہم انھیں ساری امتیازی صفات خدا کی طرف سے ہی حاصل ہوئی تھیں اور یہی خدا اور اس کے رسول حضرت محمد میں فرق ہے۔ خدا ایک لامحدود، غیر مخلوق، واجب الوجود ہستی کا نام ہے۔ جبکہ پیغمبر صاحب مخلوق، ممکن اور محدود ہستی تھے۔ اہل سنت کے تصور نبوت میں یہی ثنویت پائی جاتی ہے۔ ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ پیغمبر محمدؐ خدا سے اس قدر قریب تھے کہ اگر کسی کا دل حب رسول سے خالی ہے تو وہ مومن نہیں ہو سکتا لیکن اسی کے ساتھ وہ خدا سے ممیز اور اس کے تابع تھے۔ ان کا علم اور قوت و اختیار خدا کا عطا کردہ ہے۔ پیغمبر محمدؐ کے علم کا مسئلہ مولانا بریلوی کی نظر میں اس مرکزی حقیقت کا ترجمان ہے۔

دولۃ المکیۃ میں مولانا بریلوی نے لکھا ہے کہ قرآن میں دونوں طرح کی آیات ہیں، بعض میں پیغمبر محمدؐ کے عالم الغیب ہونے کی نفی اور بعض میں اثبات کیا گیا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ دونوں باتیں اپنے طور پر صحیح ہیں۔ البتہ ان دونوں میں جو فرق ہے اس کو سمجھنے کے لیے قرآن کی متعلقہ آیات میں غور و خوض کی ضرورت ہے۔

مولانا احمد رضا خاں علم کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

''تقسیم کے اعتبار سے علم یا تو ذاتی ہوگا (جبکہ نفس ذات عالم سے صادر ہو) یا عطائی ہوگا۔ ذاتی ہونے کی بنا پر ان علوم میں غیر کی کوئی شرکت نہیں ہوگی۔ نہ غیر کی عطا ہوگی۔ نہ غیر اس کا سبب بنے گا۔ مگر عطائی وہ علم ہے جو دوسرے کی عطا ہو۔ ذاتی تو صرف ذات باری تعالیٰ سے ہی مخصوص ہے۔ کسی غیر اللہ کو اس علم میں حصہ نہیں اور جہان میں ایسا علم کسی کے لیے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جو شخص کسی کو ایک ذرہ سے کمتر بھی ذاتی علم ثابت کرے گا، وہ یقیناً مشرک ہو جائے گا۔ دوسری قسم کا علم (عطائی) اللہ کے بندوں کو عطا کیا گیا ہے۔ اور یہ صرف بندہ سے ہی مخصوص ہے۔ اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہیں کی جا سکتی''۔ (86)

مزید برآں انھوں نے خالق اور مخلوق کے علم میں اس طرح فرق کیا ہے:

''اللہ کا علم ذاتی ہے اور مخلوق کا عطائی۔ اللہ کا علم اس کی ذات سے واجب اور خلق کا علم حادث (کیوں کہ تمام مخلوقات حادث ہیں)۔ اللہ کا علم مخلوق نہیں۔ خلق کا علم مخلوق ہے۔ اللہ کا علم کسی کے زیر قدرت اور تابع نہیں، علم الٰہی ہمیشہ واجب اور دائم ہے۔ مخلوق کا علم حادث اور عارضی ہے، علم الٰہی ہمیشہ واجب اور دائم ہے۔ مخلوق کا علم حادث اور عارضی ہے۔ علم الٰہی کسی طرح بدل نہیں سکتا۔ خلق کا علم تغیر پذیر ہے۔ اس فرق اور امتیاز کے باوجود کوئی شخص برابری کا تصور کر سکتا ہے''؟ (87)

مولانا احمد رضا خاں کے خیال میں انبیا کو یا عام لوگوں کو جو علم حاصل ہے وہ خدا کے مقابلے میں محدود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض قسم کا علم غیب تو عام لوگوں کو بھی حاصل ہے چناں چہ لوگ حشر و نشر اور جنت و جہنم جیسی علم غیب کی چیزوں میں یقین رکھتے ہیں۔ یہ یقین بجائے خود ان چیزوں کی موجودگی کی شہادت ہے۔ (88) لیکن جہاں تک انبیا کے علم کا تعلق ہے تو:

''یہ خدا کے علم کا ایک چھوٹا سا حصہ ہے۔ تاہم وہ ایک ٹھاٹھیں مارتے سمندر کی طرح ہے۔ رسول اللہ روز اول سے روز آخر تک کی تمام چیزوں کی معلومات رکھتے اور انھیں دیکھ سکتے تھے، وہ کان ما یکون کا علم رکھتے تھے''۔ (مفہوم) (89)

اگرچہ حضرت محمد کا علم دوسرے انبیا کے مقابلے میں زیادہ وسیع تھا۔ اس لیے کہ انھیں قرآن عطا کیا گیا جس میں تمام چیزوں کی وضاحت کی گئی ہے، اور چوں کہ قرآن بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے

نازل ہوا، اس لیے پیغمبر محمدؐ کا علم آہستہ آہستہ بڑھتا رہا یہاں تک کہ وحی قرآنی کے سلسلے کے اختتام تک ان کا علم مکمل ہو گیا۔ وحی کے اختتام تک ان کا علم یوم آخر (قیامت) کے علم کی حد سے آگے نکل گیا:

''حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت اور آخرت کے علوم کثیر عطا فرمائے گئے۔ حشر ونشر، حساب وکتاب اور ثواب وعقاب کے تمام درجات اور مراحل کا علم دیا گیا۔ لوگ جنت ودوزخ میں اپنے اپنے مقامات پر پہنچیں گے۔ ان مقامات کے بعد کے علوم بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب مکرم کو عطا فرمادیے۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اللہ کو اس کی ذات وصفات سے پہچانا جس کا علم سوائے خدا کے اور کسی کے ذہن وفکر میں نہیں آسکتا تھا...

اس سے یہ ثابت ہوا کہ لوح محفوظ کا سارا علم ہمارے نبی پاک صاحب لولاک کے بے پناہ علوم کے سمندروں کا ایک قطرہ ہے۔''(90)

پیغمبر محمدؐ لوگوں کی ذہنی کیفیات سے بھی واقف تھے:

''اہل سنت کی نگاہ میں حضور کو ہر ایک موجود چیز کا علم تھا۔ جو بھی چیزیں ارض وسما کے درمیان واقع ہیں۔ مشرق ومغرب کا علم اور وہ تمام علوم جو لوگوں کی ذات کے ساتھ منسوب ہیں۔ لوگوں کے حالات، تصرفات وتحرکات، آرام کے اوقات۔ وہ آنکھوں کی پتلی کی حرکت اور چمک سے واقف تھے۔ دلوں کے خوف اور ان میں پوشیدہ نیتوں سے واقف تھے۔ نیز جو بھی چیزیں دنیا میں پائی جاتی ہیں۔ (ان سے واقف تھے)''(91)

آخیر میں مولانا احمد رضا خاں نے سورہ لقمان کی آیت نمبر 34 سے متعلق گفتگو کی ہے، جس میں بظاہر امور خمسہ کے علم کے صرف خدا تک محدود ہونے کا تصور ملتا ہے۔(92) مولانا بریلوی کہتے ہیں کہ دیوبندیوں کے خیال کے برعکس، یہ چیزیں پیغمبر محمدؐ کو حاصل شدہ علوم کے مقابلے میں معمولی درجہ رکھتی ہیں۔ قیامت کے استثنا کے ساتھ صفات خداوندی، جہنم، جنت اور اس طرح کے دیگر امور کے علم کے مقابلے میں یہ امور اپنے آپ میں بہت زیادہ اہمیت کے حامل نہیں۔ ان علوم کو صرف اس لیے اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا کہ نزول وحی کا زمانہ کاہنوں کا زمانہ تھا۔ کاہن یہ سمجھتے تھے کہ وہ ان چیزوں کی پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ خدا نے انھیں یہ کہنا چاہا کہ خدا کے بتائے بغیر کوئی شخص ان غیبی امور سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ پیغمبر محمدؐ کو ان امور خمسہ کا علم دیا گیا تھا جن میں قیامت کا علم بھی شامل ہے لیکن انھیں اس کے انکشاف سے منع کر دیا گیا تھا۔(93)

مولانا بریلوی مختلف انداز میں اس بات کا اعادہ کرتے ہیں کہ خدا نے حضرت محمد کو اس علم سے اس لیے نوازا تھا کہ وہ خدا کے حبیب تھے۔ خدا اور رسول کے درمیان محبت سے متعلق اس تصور میں تصوف کی مہک پائی جاتی ہے۔ مولانا بریلوی کا اعتقاد تھا کہ چوں کہ پیغمبر محمد نور سے بنے ہیں۔ اس لیے ان کے جسم کا سایہ نہیں تھا۔ نوٹ کرنے کی ایک اہم بات یہ ہے کہ مولانا بریلوی اپنی اس طرح کی آرا کے حق میں حدیث وفقہ کی کتابوں سے دلائل پیش کرتے ہیں۔(94) ایک مرتبہ مثال کے طور پر ان سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا حضرت محمدؐ کے جسم کا سایہ تھا تو انھوں نے اس کا جواب اس طرح دیا:

''بیشک اس مہر سپہر اصطفاء ماہ منیر اجتباء صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے لیے سایہ نہ تھا، اور یہ امر احادیث واقوال علماء کرام سے ثابت اور اکابر ائمہ و جہابذہ فضلاء مثل حافظ رزین محدث وعلامہ ابن سبع، صاحب شفاء الصدور وامام علامہ قاضی عیاض صاحب کتاب الشفاء فی تعریف حقوق المصطفٰی وامام عارف باللہ سیدی جلال الملۃ والدین محمد بلخی رومی قدس سرہ، وعلامہ حسین بن دیار بکری واصحاب سیرت شامی وسیرت حلبی وامام علامہ جلال الملۃ والدین سیوطی وامام شمس الدین ابوالفرج ابن جوزی محدث صاحب کتاب الوفاء وعلامہ شہاب الحق والدین خفاجی صاحب نسیم الریاض وامام احمد بن محمد خطیب قسطلانی صاحب مواہب لدنیہ ومنح محمدیہ وفاضل اجل محمد زرقانی مالکی شارح مواہب وشیخ محقق مولانا عبدالحق محدث دہلوی وجناب شیخ مجدد الف ثانی فاروقی سرہندی وبحرالعلوم مولانا عبدالعلی لکھنوی وشیخ الحدیث مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی وغیرہم اجلہ فاضلین ومقتدایان کہ آج کل کے مدعیان خام کار کو ان کی شاگردی بلکہ کلام سمجھنے کی بھی لیاقت نہیں''۔(95)

مولانا احمد رضا خاں نے مختلف ایسی روایات پیش کی ہیں جن سے پیغمبر محمدؐ کے چہرے اور جسم کی صورت وکیفیت پر روشنی پڑتی ہے۔ ان کے علاوہ ایسی روایات بھی انھوں نے پیش کی ہیں جن کے مطابق، حضرت محمد کی ولادت پر کئی شہروں میں روشنی پھیل گئی۔ ایک دوسرے فتویٰ میں سیوطی کے حوالے سے لکھا گیا ہے کہ حضرت محمدؐ کے بدن پر مکھی نہیں بیٹھتی تھی۔ فخر الدین رازی کا حوالہ دیا گیا ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ''پیغمبر محمد کو مچھر نہیں کاٹتا تھا''۔ مولانا نے سیوطی کے حوالے سے مزید لکھا ہے کہ اگر پیغمبر محمدؐ ایک بار کسی اونٹ پر سوار ہو جاتے تھے تو یہ اونٹ بوڑھا نہیں ہوتا۔ ایک حدیث جو اگرچہ ضعیف لیکن قابل قبول ہے، یہ نقل کی گئی ہے کہ پیغمبر اندھیرے میں بھی دیکھ لیتے تھے۔(96)

مولانا احمد رضا خاں کے وقت میں یہ نظریات کوئی نئے اور اجنبی نہیں تھے۔ جیسا کہ انا ماری شمل کہتی ہیں کہ دوسری زبانوں کے علاوہ سندھی میں بھی حدیث پر مبنی ایسا ایک تفصیلی لٹریچر موجود ہے، جس کا مقصد حضرت محمدؐ کی زندگی کی باریک تفصیلات کو بھی مقدس سمجھتے ہوئے محفوظ کر لینا ہے۔ (97) خود مولانا احمد رضا خاں نے حضرت محمدؐ کے فضائل وشمائل پر منظومات لکھی ہیں، مزید برآں ان کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے عظمت پیغمبر کے عوامی تصور کو فتوی کے ذریعہ استناد عطا کیا اور علما کے بعض طبقات میں اسے مقبول کرنے کی خدمت انجام دی۔

مختصر یہ کہ اہل سنت کے تصور نبوت کا میلان اس طرف ہے کہ حضرت محمدؐ کی شخصیت ایک معجزاتی شخصیت ہے۔ وہ ایک مافوق البشر ہستی ہیں۔ ایسی ہستی کا نہ تو کسی سے تقابل کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ تصور میں آسکتی ہے، چوں کہ اللہ حضرت محمدؐ سے محبت رکھتا ہے، اس لیے اس نے حضرت محمدؐ کی شکل میں ایسی ہستی کی تخلیق کی جس کا کوئی ثانی نہیں۔ حضرت محمد جیسی کسی دوسری ہستی کا وجود فرض بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اہل سنت کے نزدیک خدا کی نظر میں حضرت محمدؐ کے علو مرتبت کی سب سے اہم مثال معراج کا واقعہ ہے۔ مولانا بریلوی لکھتے ہیں کہ معراج کا واقعہ روحانی اور جسمانی دونوں سطحوں (روح مع الجسد) پر پیش آیا۔ (98) جیسا کہ وہ کہتے ہیں:

اور کوئی غیب کیا تم سے نہاں ہو بھلا
جب نہ خدا ہی چھپا تم پہ کروڑوں درود (99)

یہ خدا کی محبت کا نمونہ ہے جو جبریل کو بھی عطا نہیں کیا گیا۔ شمل لکھتی ہیں کہ پیغمبر کے معجزاتی اوران کے فطری حسن وخوب صورتی کا نقشہ تاریخ کے مختلف مرحلوں میں مسلمان اپنے لفظوں میں کھینچتے آ رہے ہیں لیکن پیغمبر محمدؐ کے علاوہ کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جو محبوب خلائق حضرت محمد جیسے حسن وزیبائی کے پیکر کی مثال میں پیش کی جا سکے۔ (100) مولانا بریلوی ایسے لوگوں میں سے ایک ہیں جو اپنے آپ کو عبد المصطفیٰ کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ مسلمان کا دین وایمان اس شکل میں معتبر ہو سکتا ہے کہ وہ دنیا کی تمام چیزوں سے بڑھ کر پیغمبر خدا سے تعلق ومحبت رکھنے والا ہو۔

خلاصۂ کلام:

احمدیوں (قادیانیوں) کے مذہبی نظریات پر لکھتے ہوئے فرائڈ مین نے دکھایا ہے کہ کس

طرح مسلمانوں کے ختم نبوت کے نظریے سے بعض مسلم مفکرین پریشانی محسوس کرتے رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک یہ تصور اس بات کو متضمن رہا ہے کہ انسان اور اس کی معبود ہستی کے درمیان قائم تعلق منقطع ہو چکا ہے۔ ایک سچے اور دین سے لگاؤ رکھنے والے مسلمان کے لیے اس سے زیادہ تلخ تجربہ کوئی اور نہیں ہو سکتا۔[101] ابن عربی کی نظر میں پیغمبر محمد کی وفات سے جو خسارہ ہوا ہے، اس کی تلافی قرآن وحدیث کی تعلیمات کی نشر واشاعت کے ذریعہ اور اس نظریے کے ذریعے کی جا سکتی ہے کہ نبوت کا سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوتا۔ اگر چہ اس کی شکل وصورت بدل جاتی ہے۔ فریڈ مین لکھتے ہیں کہ احمدیوں کا تصور نبوت ابن عربی کے تصور نبوت کا رہین منت ہے۔ اگر چہ اہل سنت بھی سلسلۂ نبوت کے ختم ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں اور کسی نئے پیغمبر کی آمد سے انکار کرتے ہیں تاہم ان کے سامنے بھی یہ ہے کہ پیغمبر محمدؐ کے انتقال سے مسلم کمیونٹی کا زبردست نقصان ہوا ہے۔ اس مسئلے کا جواب یا حل ان کی نگاہ میں یہ ہے کہ پیغمبر محمدؐ "موجود" ہیں۔ وہ انسانوں کے معاملات میں دخل دیتے ہیں اور طالبین حق کی رہنمائی کرتے ہیں۔ حضرت محمدؐ کا شفاعتی کردار وخصوصیت نہایت اہم ہے۔ مولانا بریلوی کا اس عام نظریے کی تغلیط کرنا کہ حضرت محمدؐ کی شفاعت یا وسیلے کا تعلق صرف میدان حشر سے ہے، اس کی تصدیق کرتا ہے۔ اولیا و بزرگان دین کے مراتب ودرجات، ہر صدی میں کسی مجدد کا ظہور اور ایسے علما کی موجودگی جو پیغمبر محمدؐ کی سنت کو زندہ رکھ سکیں؛ یہ ساری چیزیں خدا کے ساتھ تعلق ووابستگی کا ہی ذریعہ ہیں۔

پیغمبر محمدؐ اور دوسری اہم مقدس مذہبی شخصیات سے متعلق وہ مراتبی فرق کے تصور سے خالی نہیں ہے۔ اس کا معیار خدا کی ذات سے قریب ہونا ہے۔ حبیب کبریا حضرت محمدؐ نے خدا کو روبرو دیکھا۔ خدا نے ان کی خاطر اس کائنات کی تخلیق کی۔ ان وجوہات سے وہ خدا سے سب سے زیادہ قریب ہیں۔ پیغمبر محمدؐ کے بعد غوث کا نمبر آتا ہے پھر اولیا اور ان کے بعد علما کا نمبر آتا ہے۔ اگر چہ انبیا و اولیا کے مقابلے میں علما خدا سے دور ہوتے ہیں تاہم حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ صحیح طرح سے پیغمبر کی اتباع کریں تو خدا کے ساتھ ان کا تعلق بھی قائم ہو جاتا ہے۔ اہل ایمان کا کام اطاعت وانقیاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو اس بات کی مکمل کوشش کرنی چاہیے کہ وہ پیغمبر کی سنت کی تشریح وتوضیح کے مطابق عمل کریں۔

تاہم پیغمبر کی اطاعت محبت کے ساتھ ہونی چاہیے۔ مولانا احمد رضا خاں بریلوی اپنی تحریروں کے ذریعہ مستقل اس بات کی تلقین کرتے اور اس پر زور دیتے رہے کہ پیغمبر محمدؐ کا احترام اور ان سے محبت مساوی طور پر دونوں پر ہی عمل کیا جانا چاہیے۔ خدا کی طرح پیغمبر محمدؐ بھی عفو ودرگزر کا باعث ہیں۔ مولانا

بریلوی نے بکثرت یہ بات لکھی ہے کہ اگر ان کے مخالفین پیغمبر کی بے احترامی اور ان سے محبت نہ کرنے کے عمل سے توبہ کرلیں تو ان کا جرم معاف ہوسکتا ہے اور وہ نئی پاکیزہ دینی زندگی شروع کرسکتے ہیں۔ اسی طرح مراتبی فرق اور محبت کا نظریہ جو باہم متضاد لگتا ہے، اہل سنت کے تصور نبوت سے ہم آہنگ ہے۔ یہ دونوں باہم مل کر دین کے تعلق سے ایسی والہانہ وابستگی کے تصور کی تشکیل کرتے ہیں جس میں توازن واعتدال پایا جاتا ہے۔

اہل سنت کے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر ایک شخص پیغمبر سے محبت کرتا ہے تو اسے اس کے دشمنوں سے بھی نفرت کرنی چاہیے اور پوری قوت کے ساتھ ان کا رد کرنا چاہیے۔ مولانا بریلوی نے ایک عالم کی حیثیت سے اسے ایک نہایت اہم ذمہ داری تصور کرتے ہوئے اپنی پوری کوشش اس کے لیے وقف کردی۔ انھوں نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انھیں خوشی ہے کہ ان کے مخالفین نے بار بار ان کی تحریروں کی مخالفت کی۔ کیوں کہ کم از کم اس طرح وہ اللہ اور اس کے رسول کی بے توقیری سے باز رہے۔ (102)

چناں چہ اہل سنت کے اہم علما نے طویل فتاوی، رسائل، شعر اور پوسٹرز کی شکل میں اپنے تصور کے مطابق، اعدائے رسول کی توہین رسول اور بدعقیدگی کے خلاف تفصیل سے لکھا۔ اس زمانے میں شمالی ہند میں پرنٹنگ پریس کی بہ سہولت دستیابی کی وجہ سے فوراً یہ بات چہار طرف پھیل جاتی تھی کہ دیوبندیوں، وہابیوں اور دوسرے لوگوں نے پیغمبر محمد کی توہین کی ہے۔ اور یہ کہ پیغمبر کی سنت کی روشنی میں اس تعلق سے ایک مختلف طریقہ کار اختیار کرنا چاہیے۔ مولانا احمد رضا خاں کی رہنمائی میں تحریر کردہ اہل سنت کی تمام تر تحریروں میں، اس سے بالکلیہ قطع نظر کرتے ہوئے کہ کس جماعت کی تردید و مذمت کی جارہی ہے؛ ایک طرح کی یقینی کیفیت پائی جاتی ہے۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا اہل سنت نے زیادہ تر قرآن و حدیث اور فقہ کی تشریح و ترجمانی پر مبنی علمی کام کیا ہے۔ حدیث میں ان احادیث کو جو پیغمبر کے علو مرتبت اور شان انفرادیت پر دلالت کرتی ہیں، ضعیف ہونے کی شکل میں بھی مسترد نہیں کیا گیا۔ اہل سنت کی نظر میں انھیں مسترد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر ایک طرف ان کے ناقابل استدلال ہونے پر بہ آسانی دلائل قائم کیے جاسکتے ہیں تو قابل استدلال ہونے پر بھی بہ آسانی دلائل قائم کیے جاسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں عہد وسطیٰ کی فقہ کا عظیم ذخیرہ تھا جس پر کام کی ضرورت تھی۔ چناں چہ مولانا احمد رضا خان بریلوی نے مہارت کے ساتھ یہ کام کیا۔

مولانا بریلوی کے ذریعہ اٹھائی گئی بحثیں اور ان سے متعلق استدلالات حضرت محمدؐ سے متعلق شعروادب، زبانی روایات اور قصہ کہانیوں کی شکل میں اسلامی دنیا میں عوامی سطح پر پائے جانے والے تصورات کی عکاسی کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس مطالعے میں اس پہلو پر روشنی ڈالی جا چکی ہے، اہل سنت تصوف سے شدید وابستگی رکھتے ہیں۔ خاص طور پر قادریہ سلسلے سے ان کی نسبت ہے۔ اہل سنت کی اواخر 19 ویں صدی اور اوائل بیسویں صدی کی بہت سی شخصیات مزارات کی مجاور اور سجادہ نشین تھیں اور ایک ایسے حلقے سے تعلق رکھتی تھیں جہاں بزرگوں اور ان کے خاندان کی پیش رو شخصیات کا وسیلہ اختیار کرنا اور ان سے منتیں مانگنا، ایک عام سی بات تھی۔ مولانا بریلوی کی نظر میں پیغمبر کے، خدا اور بندے کے درمیان رابطے کا ذریعہ اور ثالث (Mediator) ہونے اور انؐ کے معجزاتی کارناموں کے بارے میں ان کا تصور صوفیانہ تصوف کے مطابق تھا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اپنے تصور نبوت کے مطابق، اہل سنت جس گہرائی کے ساتھ انبیا و اولیا کے درمیان سلسلۂ مراتب (hierarchy) کے قائل ہیں- نیز اس سے والہانہ وابستگی کی جو مذہبی اسپرٹ ان کے یہاں پائی جاتی ہے وہ جنوبی ایشیا کے غیر مسلموں کے یہاں پائے جانے والے مذہبی وسماجی نظریات سے ہم آہنگ ہے۔ اہل سنت کے یہاں ہندوؤں کا حوالہ بہ مشکل ہی آتا ہے اور اگر آتا ہے تو اس کا مقصد خود کو ان مشرکین، کے عقائد ورواجات سے دور اور الگ رکھنا ہوتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کی ایک شخص اس تحریک کے متبعین سے توقع کرتا ہے جو جنوبی ایشیا کے حدود سے آگے بڑھ کر اپنی عالمی سنی اصل وشناخت اور امت سے اپنے تعلق پر زور دینے کی خواہاں ہو۔ تاہم یہاں اس بات کا اظہار بیجا نہ ہوگا، نہ ہی یہ اہل سنت تحریک کی وسیع اسلامی اصلیت سے متصادم بات ہوگی کہ اہل سنت مذہبی پیشواؤں کی سطح پر جس سلسلۂ مراتب اور مذہب سے والہانہ وابستگی پر زور دیتے ہیں وہ جنوب ایشیائی (بطور خاص ہندو) نظریات کے لیے اجنبی نہیں ہے، جو بھکتی تحریک کے رہنماؤں کی مذہبی وابستگی یا مذہبی شعر وشاعری میں پائے جاتے ہیں۔

ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اہل سنت کے مذہبی معتقدات ورسومات کے مختلف پہلوؤں اور جنوبی ایشیا کے دوسرے مذاہب، جنھوں نے اہل سنت تحریک پر برصغیر ہند کا نقش قائم کرنے میں نمایاں رول ادا کیا، کے درمیان مذہبی طرز کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ بالواسطہ طور پر خود اہل سنت کا لٹریچر اس

حقیقت سے آگاہی کا اشارہ دیتا ہے۔ اگر چہ اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیا گیا۔ کیوں کہ یہ بات فریق مخالف کی طرف سے کہی جاتی رہی ہے۔ چناں چہ دیوبندی حضرات عید میلاد النبی کے موقع پر اہل سنت کی طرف سے انجام دی جانے والی رسومات کا ہندوؤں کے مذہبی پیشوا کرشن کنہیا کی تاریخ پیدائش پر کی جانے والی رسومات سے تقابل کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح مولانا محمد اسماعیل دہلوی نے مزاروں پر ادا کی جانے والی رسومات کا ہندوؤں کے مورتی پوجا سے تقابل کیا۔ کہنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اہل سنت کسی طرح ہندوؤں سے 'مشابہت' رکھتے ہیں۔ وہ اس طرح کی مشابہتوں سے انکار کرتے ہیں۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جس والہانہ پن کے ساتھ وہ پیغمبر محمدؐ کے تئیں عقیدت کا اظہار کرتے ہیں، شعر وشاعری کے ذریعہ اس عقیدت کے اظہار میں جو انداز وہ اختیار کرتے ہیں، جس طرح وہ گلاب جل اور لوبان وغیرہ کا استعمال مذہبی رسومات کے انجام دینے کے موقعوں پر کرتے ہیں، وہ ان ہندوؤں کے ذہن سے قریب اور ان سے مانوس ہے جن کے درمیان وہ رہتے تھے۔

اہل سنت اپنے مسلم بھائیوں کے مقابلے میں ہندوؤں کے تعلق سے زیادہ مصالحت آمیز رویہ اختیار کرنے والے نہیں تھے۔ 1920 کی دہائی میں اہل سنت اور ان کے مخالفین کے درمیان ہونے والی بحثوں کا رخ داخلی مسائل سے اوپر اٹھ کر اس طرف ہو گیا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان پایا جانے والا فرق و امتیاز کیا ہے؟ پہلے پہل شدھی تحریک کے تحت ارتداد کے واقعات پر فکر و تشویش پائی جاتی تھی۔ لیکن جلد ہی سیاسی نوعیت کا یہ سوال اٹھ کھڑا ہوا کہ کیا مسلمان ہندوؤں کے ساتھ خلافت تحریک میں حصہ لے سکتا ہے؟ اور یہ کہ اس کا انگریزی راج کے تئیں کیا موقف ہونا چاہیے؟ آئندہ ابواب میں ان موضوعات پر اہل سنت کے نقطہ نظر کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

■■■

حواشی وحوالہ جات

1۔ احمد رضا خان حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین (لاہور: مکتبہ نبویہ، 1985) ص: 10-1 اصلاً 1323/1905-6 میں لکھی گئی۔

2۔ حقیقتاً حسام الحرمین 1902 میں تصنیف کی گئی۔ ابتداء وہ فضل رسول بدایونی کی المعتمد المنتقد کی شرح تھی۔ یہ عربی میں لکھی گئی تھی اور اس کا عنوان تھا: المعتمد المستند 6-1905 میں مکہ میں اس کے دوبارہ اجراء سے پہلے اکثر لوگ اس سے ناواقف تھے۔

3۔ ان علما میں سے بعض ازیں قبل مولانا احمد رضا خاں کے ندوۃ العلماء کے خلاف فتویٰ پر دستخط کر چکے تھے۔ دیکھیے ملفوظات اعلیٰ حضرت 2/7۔

4۔ تمہید الایمان، ص: 33

5۔ ایضاً، ص: 35 اگرچہ مولانا احمد رضا خاں واضح طور پر یہ بات نہیں کہتے۔ اس کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر ایک شخص غلط طور پر دوسروں کو کافر ٹھہراتا ہے تو وہ خود کافر ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے۔ اس فتویٰ میں کفر کی انواع پر بحث شامل نہیں ہے دیکھیے: W. Bjorkman, "Kafir," in EI2, pp. 407-8.

6۔ Tamhid al-Iman, p. 33.

7۔ Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 310.

8۔ Ahmad Riza Khan, Husam al-Haramain 'ala Manhar al-Kufr wa'l-Main (Lahore: Maktaba Nabawiyya, 1985), p. 12. Originally written in 1323/1905-6.

9۔ مرزا غلام احمد کے اس طرح کے دعاوی کے لیے دیکھیے: Friedmann, Prophecy Continuous, pp. 107-17.

10۔ مذکورہ بالا کتاب میں فرائڈ مین لکھتے ہیں کہ مرزا غلام احمد کا دعویٰ نبوت گہرے طور پر ابن عربی کے نبوت کے امت میں جاری رہنے (!) کے عقیدے سے متاثر تھا۔ ایضاً، ص: 5-72 وغیرہ

11۔ Ibid., pp. 111-18.

12۔ Ibid., p. 117.

13۔ Ibid., p. 118.

14۔ یہ بہت دلچسپ بات ہے کہ احمدیوں کے ذریعہ اسلام کی تعبیر اس منطقی نقطۂ نظر کی طرف لے جاتی ہے جو اہل سنت کا بھی نقطۂ نظر ہے۔ فرائڈ مین کے مطابق احمدی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگر ایک مسلمان نے خدا کی

طرف سے بھیجے ہوئے ایک مجدد یا مصلح کا انکار کر دیا تو وہ مسلمان نہیں رہتا۔ یہ موقف مولانا احمد رضا خاں کے اس موقف سے قریب ہے کہ اگر کسی نے ضروریات دین میں سے کسی بھی چیز کا انکار کر دیا تو وہ مسلمان نہیں رہا، فرائڈ مین اس پر تبصرہ کرتے ہیں کہ گویا ایمان ایک ناقابل تقسیم اکائی ہے کہ اگر کسی ایک حصے کا بھی اس کے انکار کر دیا جائے تو اسلام سے اس کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔ (ایضا:160) فرائڈ مین کی یہ بات مولانا احمد رضا خاں کے موقف پر بھی صادق آتی ہے۔

15۔ اس مخصوص موضوع پر بحث و مباحثے کی بنیاد اس نکتے پر ہے کہ آیا خدا پیغمبر محمدؐ جیسا دوسرا شخص پیدا کر سکتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے کو امکان نظیر یا امتناع نظیر سے یاد کیا جاتا ہے۔ مولانا اسماعیل دہلوی کا موقف تھا کہ خدا اس پر قادر ہے۔ جب کہ مولانا فضل حق خیرآبادی فرماتے تھے کہ خدا کو اس کی قدرت حاصل نہیں۔ مولانا احمد رضا خاں کے والد مولانا نقی علی خاں نے مولانا فضل حق خیرآبادی کے موقف کی حمایت میں مولانا امیر احمد سہسوانی سے اس مسئلے پر مناظرہ کیا، جو اہل حدیث مسلک سے تعلق رکھتے تھے۔ دیکھیے: برہان، علی: تذکرہ علمائے ہند، ص:531۔ مولانا احمد رضا خاں نے حسام الحرمین میں مولانا اسماعیل دہلوی اور فضل حق خیرآبادی کے درمیان مابہ النزاع صورت مسئلہ سے ہٹ کر اس مسئلے کو بحث کا موضوع بنایا ہے۔ انھوں نے خدا کی لامحدود طاقت کے نکتے کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف پیغمبر محمدؐ کے علوشان کے نکتے کو پیش نظر رکھا ہے۔

16۔ فرائڈ مین نے خاتم النبیین کی اصطلاح پر بحث کرتے ہوئے اور یہ دکھاتے ہوئے کہ اس کی تعبیر میں مسلمانوں کے یہاں اختلاف اور تبدیلی پیدا ہوتی رہی ہے۔ لکھتے ہیں: حتی کہ مستند سنی لٹریچر میں بھی ایک شخص کو ایسے اقتباسات ملتے ہیں۔ اس موقف کو لے کر کسی قدر اضطراب اور بے چینی پائی جاتی ہے کہ پیغمبر محمد آخری پیغمبر تھے اور مسلمان آخری امت ہیں۔ ص:78۔ شاید مولانا قاسم نانوتوی کا بیان کسی ایسے ہی متعلقہ تناظر میں دیا گیا ہے۔

17۔ حسام الحرمین، ص:14۔

18۔ امکان نظیر کی طرح امکان کذب کا بھی مسئلہ ہے۔ یعنی خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں۔ بعض لوگ اس کے منکر اور بعض لوگ اس کے قائل تھے۔ جو لوگ قائل تھے وہ کہتے تھے کہ خدا جھوٹ بول سکتا ہے لیکن اس نے خود کو اس سے دور رکھا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اس مسئلے پر سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح لکھی اور اس بات کی تردید کی کہ خدا کسی صورت میں جھوٹ بولنے پر قادر ہے۔ یہ کتاب فتاوئ رضویہ (6/212-71) میں شامل ہے۔ یہ 90-1889 کے قریب لکھی گئی۔

19۔ مولانا خلیل احمد انبیٹھوی ایک وقت میں مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور میں صدر مدرس تھے۔ وہ مولانا رشید احمد گنگوہی کے مرید تھے۔ مولانا احمد رضا خاں نے ان کی کتاب "براہین قاطعہ" کے مشتملات پر شدید تنقید کی تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے مبینہ طور پر یہ کہا تھا کہ اس بات کے حق میں کوئی نص نہیں ہے کہ حضرت محمدؐ کو وسیع علم حاصل تھا۔ البتہ ابلیس کے تعلق سے ضرور ایسا ثبوت ملتا ہے کہ اسے وسیع علم حاصل تھا۔

20۔ مولانا اشرف علی تھانوی دارالعلوم دیوبند کے سرپرست تھے۔ مولانا احمد رضا خاں نے ان کی جس کتاب کو بنیاد بنا کر 'حسام' میں ان کی تکفیر کی تھی، وہ حفظ الایمان ہے۔ اس کتاب میں مولانا تھانوی نے مبینہ طور پر کہا تھا کہ حضرت محمدؐ کو جس طرح کا علم غیب حاصل تھا، اس طرح کا علم غیب ہر بچے، مجنون، جانور اور چوپائے کو حاصل ہے۔ حسام الحرمین، ص:18۔

21۔ ''عطا کرنے'' کا لفظ مولانا بریلوی کے تعلق سے اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ انھوں نے الدولۃ المکیۃ میں لکھا ہے، وہ اس بات کے قائل نہیں تھے کہ حضرت محمدؐ کو علم غیب آپ ہی آپ حاصل ہو گیا جیسا کہ ان کے مخالفین نے ان کے قول کی ترجمانی کی۔

22۔ اس کا یہ حوالہ دیا گیا: علامہ خفاجی کی نسیم الریاض اور شہاب الدین احمد بن حجر مکی کی افضل القریٰ۔ زیر بحث حدیث براہین قاطعہ میں حضرت محمدؐ سے متعلق علم غیب کے نظریے کی تردید میں پیش کی گئی تھی۔ مولانا بریلوی نے فرمایا کہ یہ حدیث بے اصل ہے اور عبدالحق محدث دہلوی نے بھی اسے اپنی کتاب ''مدارج النبوۃ'' میں اس کو بے اصل مانا ہے۔

23۔ مولانا بریلوی غلام احمد (قادیانی) کو دجال کہتے تھے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ قرب قیامت کو ایک مقامی مظہر مانتے تھے یا عالمی۔ لیکن یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ یہاں ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔

24۔ حسام الحرمین، ص:14

25۔ Ibid., p. 16.

26۔ شیطان سے متعلق اس قسم کی تصویر کشی ملفوظات میں بھی ملتی ہے۔

27۔ Peter J. Awn, Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology (Leiden: E. J. Brill, 1983), p. 46.

28۔ Ibid., p. 47.

29۔ For an interpretive essay on the unhelpfulness of the uncritical use of the term "Wahhabi" to describe diverse Muslim movements, see William R. Roff, "Islamic Movements: One or Many?," in William R. Roff (ed.), Islam and the Political Economy of Meaning, pp. 31-52.

30۔ John Obert Voll, Islam: Continuity and Change in the Modern World (Boulder, Colorado: Westview Press, 1982), p. 61.

31۔ Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), p. 198.

32- Pearson, "Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: the Tariqah-i Muhammadiyah," p. 213.

33- Ibid., pp. 215-20.

34- John Voll, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn `Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 38: 32-39.

35- Ibid., pp. 35, 39.

36- John O. Voll, "Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars: The Mizjaji Family in Yemen," in Nehemiah Levtzion and John O. Voll (eds.), Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam (Syracuse: Syracuse University Press, 1987), p. 81.

37- Ibid., pp. 70, 71.

38- موحدون کے بارے میں، مثال کے طور پر "روف" نے لکھا ہے: وہابیوں کے ذریعہ حجاز کی فتح باضابطہ جنگ کے ذریعہ ہوئی تھی۔ اگر چہ یہ جنگ اخلاقی اصول وتعلیمات کے جلو میں کی گئی تھی۔ اسلامک موومنٹ، ص:36۔

39- Mu`in-ud-Din Ahmad Khan, History of the Fara'idi Movementt in Bengal, pp. xiv-xlvi.

40- Ibid., p. li.

41- Rahman, Islam, 2nd ed., p. 199.

42- Pearson, pp. 265, 269.

43- مولانا احمد رضا خاں نے اس موقع پر باضابطہ نام لے کر خوارج کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ اگر چہ یہ واضح ہے کہ اس حدیث کی تشریح میں ان کی مراد خوارج سے ہی ہے۔ ملفوظات 1/57۔

44- Ibid., vol. 1, p. 56.

45- Ibid. This image of the Qur'an as spiritual food which is indigestible to kafirs is interesting in view of the sufis' portrayal of Iblis's "presence in man [as] analogous to, and ... mythically symbolized by the ingestion of food, one of the most concrete of human processes."

Awn, Satan's Tragedy and Redemption, p. 61. See also note 25.

46- ملفوظات: 1/58۔

47- ایضاً

48- For the Iblis theme in the hadis literature, see Awn, Satan's Tragedy and Redemption, pp. 33-34, 36, 38, 53-54, passim.

49- ملفوظات 3/39۔ یہ تبصرہ اس سیاق میں کیا گیا ہے کہ وہابیوں کی ایسی دعا کا کوئی فائدہ ہونے والا نہیں ہے۔ توبہ کا موضوع متعدد دفعہ سامنے آیا ہے۔ دیوبندیوں کے تعلق سے یہ واقعات اہمیت کے حامل ہیں۔ مولانا خلیل احمد انبیٹھوی نے ایک عالم سے کہا کہ وہ ایک ترجمان کا ان کے لیے انتظام کردیں وہ اپنی کتاب براہین قاطعہ کے تعلق سے توبہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے بعد وہ ایک رات مکہ سے فرار ہوگئے۔ ملفوظات 2/14۔ 1911 میں مولانا بریلوی نے مولانا اشرف علی تھانوی کو خط لکھا کہ وہ حفظ الایمان کی اپنی متنازعہ فیہ عبارت کے تعلق سے توبہ کرلیں۔ مولانا تھانوی نے اس خط کا کوئی جواب نہیں دیا۔ مکتوبات امام احمد رضا خاں بریلوی (لاہور: مکتبہ نبویہ 1986) ص: 130۔

50- ملفوظات 2/60۔

51- ایضاً 1/78۔

52- مولانا احمد رضا خاں: فتاوی السنة لالجام الفتنة ص: 3 کہا جاتا ہے کہ نیچری (سرسید احمد خاں اور ان کے پیروکار) کی جماعت غیر مقلدوں کی باقی رہ جانے والی جماعت پر مشتمل تھی۔

53- مولانا رشید احمد گنگوہی کے حقیقی پیرومرشد حاجی امداد اللہ مہاجر مکی (99-1815) تھے۔ دیوبندی اور اہل سنت دونوں ہی ان کی شخصیت کو عظمت واحترام کی نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ مولانا احمد رضا خاں کے علم میں ضرور ہوگا کہ مولانا رشید احمد گنگوہی حاجی امداد اللہ کے مرید و مسترشد تھے۔ اس سیاق میں یہ جاننا چاہیے کہ مولانا اسماعیل شہید اور مولانا گنگوہی کے اسلام کے تعلق سے افکار و نظریات میں فکری مشابہت رہی ہوگی۔ حاجی امداد اللہ کے لیے دیکھیں: مٹکاف: اسلامک ریوائیول: 79۔

54- مولانا فضل رسول کی 1854 میں لکھی گئی کتاب کا نام المعتمد المستند ہے جو عربی میں لکھی گئی اور جس کا موضوع عقائد ہے۔ مولانا بریلوی نے اس کی تعریف میں کہا کہ وہ المعتمد المستند ہے۔ حسام الحرمین جو الگ سے 1906 میں شائع ہوئی، اصلاً اس 1902 کے تحریری کام کا حصہ تھی۔

55- مولانا احمد رضا خاں: تمہید الایمان بآیات القرآن ص: 3-42۔

56- احمد رضا خاں: الکوکبة الشہابیة فی کفریات ابی الوہابیة (لاہور: نوری بک ڈپو 1955-6/1375) پہلی مرتبہ 5-1312/1894 میں شائع ہوئی۔

57- ان کی تکفیر کے تعلق سے ان کے تامل کی وجہ شاید یہ تھی کہ طریقہ محمدیہ کے قائدین و زعما اس وقت تک زندہ نہیں

رہ گئے تھے۔ اس کے برعکس مرزا غلام احمد (قادیانی) اور دیوبندی علما اس وقت (1902) باحیات تھے۔ (مولانا گنگوہی کا انتقال 1905 میں ہوا یعنی علمائے حرمین سے ان کے بارے میں کفر کے فتوی پر دستخط سے ایک سال قبل) مولانا بریلوی کا کہنا تھا کہ مولانا گنگوہی نے انتقال سے پہلے کئی سال تک ان کے سوالات کے جوابات نہیں دیے۔ مولانا بریلوی نے اسے مولانا گنگوہی کا جرم شمار کیا۔

58۔ بظاہر تقویت الایمان کا ترجمہ ایک حد تک ہو چکا تھا۔ Pearson اسلامک ریفارم' (ص: 81) میں لکھتے ہیں کہ کتاب کے دوسرے باب کا ترجمہ 1834 تک نہیں ہوا تھا......اور اس لیے گویا وہ (پہلے باب کے مقابلے میں) غیر اہم تھا۔ پہلا باب غالباً 1820 کی دہائی میں کسی سال میں شائع ہوا تھا۔

59۔ ایضاً، ص: 79، 106، ان مضامین یا اقتباسات کا ترجمہ 19 ویں صدی کے نصف اول میں منظر عام پر آیا تھا۔ اس سے وہابی تحریک سے برطانوی حکومت کو جو مشکلات درپیش تھیں، اس پر روشنی پڑتی ہے۔ دیکھیں: "Notice of the Peculiar Tenets held by the Followers of Syed Ahmed, taken chiefly from the 'Sirat-ul-Mustaqim'," in Journal of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta), 1, January-December 1832, pp. 479-98; Mir Shahamat `Ali, "Translation of the Takwiyat-ul-Iman, Preceded by a Notice of the Author, Maulavi Isma`il Hajji," in Journal of the Royal Asiatic Society (London), 13 (1852), pp. 310-72.

60۔ مذکورہ بالا تفصیل "پیرسن" کے بیان پر مبنی ہے۔ (ص: 1-80) اگلے صفحات میں میں مولانا اسماعیل (شہید) دہلوی کے بدعت کے بجائے شرک سے متعلق تصور کا جائزہ لینے کی کوشش کروں گی۔ ان کے مطابق، جیسا کہ انھوں نے تقویت الایمان اور صراط مستقیم میں لکھا ہے، بدعت اور شرک کی بعض قسمیں ایک دوسرے میں داخل ہیں۔ وہ بدعت کے تین ماخذ قرار دیتے ہیں: ایسے لوگوں کے اعمال جو حقیقت میں صوفی نہیں لیکن انھوں نے صوفیت کا لبادہ اوڑھ رکھا ہے۔ شیعوں کے اعمال واشغال اور تیسرے عوامی سطح پر پائے جانے والے بے سند اعمال ورسوم۔ تفصیل کے لیے: "Notice of the Tenets held by the Followers of Syed Ahmed," pp. 488-93.

61۔ (شاہ محمد اسماعیل شہید، تقویۃ الایمان مع تذکیر الاخوان، اسعد بک ڈپو دیوبند، سن ندارد، ص: 21-22)

62۔ قرآن 34-31۔

63۔ اولیا کی ابدال واقطاب وغیرہ میں زمرہ بندی کے لیے دیکھیں اس کتاب کا باب پنجم۔

64۔ تقویت الایمان، ص: 11۔

65۔ ایضاً: 12

66۔ ایضاً: 66

67۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، امکان نظیر کے موضوع پر بحث میں مولانا بریلوی کے پیش نظر خدا کی لامحدود قوت کا پہلو نہیں تھا بلکہ اصلاً حضرت محمد کا خاتم النبیین ہونا پیش نظر تھا۔

68۔ الکوکبۃ الشہابیۃ، ص: 1-40۔

69۔ تقویت الایمان، ص، 14-15

70۔ Annemarie Schimmel, And Muhammad is his Messenger, p. 284. n.56.

71۔ Ahmad Riza Khan, Ihlak al-Wahhabiyyin 'ala Tauhin Qubur al-Muslimin (Ruin to the Wahhabis for Disrespect toward Muslim Graves), 1322/1904-5, pp.2-7.

72۔ Ahmad Riza Khan, Al-Kaukab al-Shihabiyya, p. 42.

73۔ اگرچہ جیسا کہ اوپر اس کی طرف اشارہ کیا گیا، مولانا بریلوی نے باضابطہ طور پر مولانا اسماعیل کو اس تعلق سے موردِ الزام ٹھہرانے سے گریز کیا ہے۔

74۔ تقویت الایمان: (ترجمہ: انگلش میر شہامت علی) 362۔

75۔ ایضاً: 3-362۔

76۔ یہ اوقات ہیں: اذان کے دوران اشہدان لا الہ الا اللہ کی اذان سن کر، اقامت کے دوران اور ہر ایسے وقت میں جب پیغمبر کا نام لیا جائے۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے اس کی تردید میں فتویٰ تحریر کیا جبکہ مولانا احمد رضا خاں نے اس کے برعکس رائے ظاہر کی۔ فتاویٰ رضویہ 648-2/517۔

77۔ الدولۃ المکیۃ۔ (کراچی مکتبہ رضویہ تاریخ ندارد) ص: 137۔

78۔ احمد رضا خاں: انوار الانتباہ فی حل نداء یا رسول اللہ۔ (کراچی، بزم قاسمی برکاتی 1986) ص: 7 اس کی پہلی اشاعت 1304/1886/7 میں عمل میں آئی۔

79۔ ص: 10-7 یہ حدیث اور اہل سنت کی دلیل جس کا ذکر گزرا۔ اس کی تردید کے تعلق سے بحث ابن تیمیہ کی کتاب: اقتضاء الصراط المستقیم فی مخالفة أصحاب الجحیم میں موجود ہے۔ دیکھئے: Muhamad Umar Memon, Ibn Taimiya's Struggle Against Popular Religion (The Hague, Paris: Mouton, 1976), pp. 308 and 371, n.415.

80۔ Metcalf, Islamic Revival, p. 301.

81۔ Ahmad Riza Khan, Iqamat al-Qiyama (Karachi: Barkati Publishers, 1986), pp.17-29. Originally written in 1299/1881-82.

82- Ahmad Riza Khan, Fatawa-e Rizwiyya (Mubarakpur, Azamgarh: Sunni Dar al-Isha`at, 1981), vol. 6, p. 147., In Urdu, "tashrif awari huzur ke ikhtiyar hai."

83- Ahmad Riza Khan, Ihlak al-Wahhabiyyin, op. cit., p. 3.

84- Ibid., p. 4.

85- E.g., Malfuzat, vol. 1, p. 101.

86- Ahmad Riza Khan, Daulat al-Makkiyya, pp. 15, 17, 19.

87- Ibid., pp. 45, 47.

88- ہمارا عقیدہ اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ (جنت، دوزخ وغیرہ) موجود ہیں اور تصدیق علم ہے۔ اگر کوئی غیب کو نہیں جانتا تو وہ کس طرح اس کی تصدیق کر سکتا ہے؟ اور اگر وہ اس کی تصدیق نہیں کر سکتا تو اس میں یقین رکھنے کے کیا معنی۔ ایضاً:39۔

89- Ibid., p. 77-59

90- ایضاً، ص:77، قرآن کے بتدریج نزول اور رسول کے علم میں اضافے کے حوالے کے لیے دیکھیے:59,72۔

91- Ibid., p. 93.

92- یہ علوم ہیں قیامت کا علم، بارش کب ہوگی؟ ماں کے رحم کے اندر کیا ہے؟ کوئی کل کیا کمائے گا؟ اور ایک شخص کی موت کہاں ہوگی؟

93- Daulat al-Makkiyya, pp. 119-35, 175-91.

94- یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تصوف کے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے بلکہ شیخ احمد سرہندی اور غزالی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ شیخ سرہندی کا حوالہ نسبتاً زیادہ دیا گیا ہے۔

95- Ahmad Riza Khan, Nafy al-Fay' `Amman Anara bi-Nurihi Kulla Shay' (Negation of the Shadow from him who Illuminated Everything by his Light), in Majmua'-e Rasa'il: Masa'la Nur aur Saya, pp. 51-52. I have not been able to identify all the writers mentioned in this quotation here. However, some of them are: Qazi `Iyaz (d. 1149), a Maliki theologian and judge in Ceuta and Granada, whose Kitab al-Shifa` is one of the most frequently used handbooks on the Prophet; Jalal ud-Din al-Suyuti (d. 1505), a scholar of Mamluk Egypt,

Ibn al-Jawzi (d. 1256), a famous preacher and historian in Damascus; al-Qastallani (d. 1517), an authority on tradition and theology in Cairo; `Abd ul-Haqq Dehlawi (d. 1642), an authority on hadis in Mughal India; Shaikh Ahmad Sirhindi (d. 1624), the Naqshbandi shaikh who was imprisoned by Emperor Jahangir for heresy; and Shah `Abd ul-`Aziz Dehlawi (d. 1824), Shah Wali Ullah's eldest son and well-known hadis scholar.

96- ایضاً،ص:62/65 مولانا احمد رضا خاں: قمر التمام فی نفی ظل سید الانام ص: 84-79۔ اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ اس موضوع کی بعض حدیثیں ضعیف ہیں، وہ اپنے مخالفین کو چیلنج کرتے ہیں کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کر دکھائیں۔

97- Schimmel, And Muhammad is His Messenger, pp. 32-35.

98- Malfuzat, vol. 4, p. 23; vol. 3, p. 51. Also see Fatawa-e Rizwiyya, vol. 6, p. 170.

99- حدائق بخشش (کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی تاریخ اشاعت ندارد) ص: 425۔ خدا کا اپنی تجلی سے رسول کو محظوظ کرنا واقعۂ معراج سے تعلق اٹھتا ہے۔ (مجھے مولانا یٰسین اختر مصباحی نے جو اہل سنت پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شخصی طور پر بتایا کہ حدیث میں ہے کہ پیغمبر محمدؐ کی معراج میں دوسرے انبیا سے بھی ملاقات ہوئی اور انھوں نے انھیں نماز پڑھائی۔ یہ اس تصور کے بغیر ممکن نہیں کہ انبیا (مرنے کے بعد) باضابطہ جسم رکھتے ہیں)

100- Schimmel, And Muhammad is His Messenger, p. 76.

101- Friedmann, Prophecy Continuous, p. 72.

102- Malfuzat, vol. 2, p. 50.

باب نہم

خلافت، ہجرت اور ترک موالات کی تحریکات سے متعلق نقطہائے نظر

1910 کے بعد پیش آمدہ سیاسی واقعات سے ہندوستانی مسلمان گہرے طور پر متاثر ہوئے تھے۔ اس عرصے میں دنیا میں خاص طور پر برطانوی ہندوستان میں اہم سیاسی تبدیلیاں وجود میں آ گئی تھیں۔ ملک سے باہر کی صورت حال یہ تھی کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد عثمانی خلافت ختم ہو چکی تھی اور بہت سے یورپی ممالک عثمانی قلمرو کے مختلف حصوں پر اپنا دعوی مضبوط کرنے لگے تھے۔

ہندوستان میں عوامی سطح پر نامقبول برطانوی حکومت کی پالیسیوں کے ردعمل میں قومی تحریکات نے اپنی حکومت مخالف کوششیں تیز کر دی تھیں۔ خاص طور پر گاندھی جی کے جنوبی افریقہ سے ہندوستان لوٹ کر آنے کے بعد حکومت مخالف کوششوں کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو گیا تھا۔ 20-1919 میں مسلمانوں نے تحریک خلافت اور تحریک ہجرت سے متعلق اپنا مخصوص موقف اختیار کیا۔

اگرچہ اس عرصے میں سیاسی گہما گہمی اپنے عروج پر تھی، تاہم ہندوستانی مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے قابل غور و بحث مسائل چند ہی تھے۔ ایک اہم سوال انگریزی حکومت کے تحت ہندوستان کی شرعی حیثیت کا تھا جو کئی دہائیوں تک حالت موجودہ کو قبول کرنے کے بعد سامنے آیا تھا۔ 20ویں صدی کے اوائل میں علما کے درمیان یہ بحث دوبارہ شروع ہوئی کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام۔ اگرچہ 20-1919 کی خلافت تحریک ایک الگ مقصد سے وجود میں آئی تھی یعنی برصغیر ہند کے مسلمانوں کے لیے ایک عالمی سطح کے اسلامی خلیفہ کا رول اور اس کی اہمیت، تاہم اس کو شامل کرتے ہوئے (کم از کم بعض مسلمانوں کے تعلق سے) دو اہم مسائل تھے: ایک خلافت اور دوسرے ہجرت کا مسئلہ، ان دونوں کے درمیان ربط بالکل واضح ہے۔ تحریک ہجرت جس کے تحت ہزاروں مسلمان ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان چلے گئے تھے، تحریک خلافت کے مابعد شروع

ہوئی۔ ان علما نے جو ہندوستان کو دارالحرب تصور کرتے تھے، کلاسیکی فقہی نقطۂ نظر کے مطابق، ہندوستانی مسلمانوں کو ہجرت کی ترغیب دی۔ ایک تیسرا مسئلہ جو برطانوی ہندوستان کی شرعی حیثیت اور مسلمانوں کے دوسروں کے ساتھ سیاسی تعلقات کی نوعیت سے وابستہ تھا، یہ تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلق کی نوعیت کیا ہونی چاہیے؟ بعض علما کے مطابق صورت حال کا تقاضا تھا کہ ملک کی آزادی کی جدوجہد کے مشترکہ مقصد کے لیے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ اشتراک عمل کریں، جبکہ بعض دوسرے علما ہندوؤں کو حربی تصور کرتے تھے۔ اس لیے شرعی بنیادوں پر ان کے ساتھ تعاون نہیں کیا جا سکتا تھا۔ دونوں فریق کے پاس اپنے اپنے شرعی دلائل تھے۔

آئندہ سطور میں ان موضوعات پر اہل سنت کے نظریات کو پیش کرنے اور ان کے درمیان اور سابقہ صفحات میں بیان کیے گئے بعض نظریات کے درمیان ربط کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ ان سطور میں مولانا احمد رضا خاں کے متعلقہ نظریات پر زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالنے کے ساتھ اہل سنت کے درمیان اس تعلق سے داخلی سطح پر پائے جانے والے اختلافات کو بھی بحث کا موضوع بنایا جائے گا۔ مولانا احمد رضا خاں 1920 میں ہجرت تحریک کے ناکامی پر ختم ہونے کے معاً بعد ہی اکتوبر 1921 (صفر 1340) میں انتقال کر گئے۔ خلافت تحریک 24-1923 میں ختم ہو گئی۔ یہ اختلافات اہل سنت تحریک کے اندر پیدا ہونے والی بڑی اور اہم تبدیلیوں کے ہم زمانہ تھے۔ اہل سنت تحریک 1930 اور 1940 کی دہائیوں میں نئی قیادت کے تحت دو مختلف خیموں میں تقسیم ہو چکی تھی۔ ان واقعات اور ان سے پیدا ہونے والی بحثوں نے مل کر اہل سنت کی تاریخ میں ایک نئے مرحلے کو جنم دیا۔ اس پہلو سے مختصر طور پر ''خاتمۂ کتاب'' میں بحث کی گئی ہے۔

ہندوستان کی شرعی حیثیت پر بحث:

انگریزی حکومت کے تئیں صوبہ جات متحدہ کے اصلاح پسند علما کے درمیان جو دو مخالف اور متضاد جذبے پائے جاتے تھے، وہ زیادہ واضح ہو کر اس وقت سامنے آئے جب 19 ویں صدی کے دور اپنے میں ہندوستان کی شرعی حیثیت پر بحث نے زور پکڑا جس کا آغاز 1800 کے اوائل میں ہوا تھا۔ ہندوستان کی شرعی حیثیت پر سوال اٹھ اٹھ کر سامنے آتا رہا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ 19 ویں صدی کے پورے عرصے میں علما کی اکثریت۔ کسی قدر تحفظات کے ساتھ۔ اس بات پر متفق تھی کہ ہندوستان دارالحرب نہیں بلکہ دارالاسلام ہے۔

یہ بحث اس واقعے کے فوراً بعد شروع ہوئی جب 1803 میں انگریزوں نے (مراٹھوں کے ساتھ تیسری جنگ میں) ان کو شکست دے کر دہلی پر قبضہ کر لیا۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی نے ایک اہم فتویٰ دیا جس کی بڑے پیمانے پر یہی تعبیر کی گئی کہ اس میں ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا گیا ہے۔ جس کا مطلب یہ نکلتا تھا کہ مسلمان انگریزی حکومت کے ساتھ یا تو جہاد شروع کر دیں یا پھر ملک سے ہجرت کر جائیں۔[1] فتویٰ کی اس تعبیر کے مطابق، سید احمد بریلوی کی تحریک جہاد جو راجہ رنجیت سنگھ کے خلاف شروع کی گئی تھی، شاہ عبدالعزیز کے اسی فتویٰ کا حتمی نتیجہ تھی۔[2]

تاہم بہت سے اسکالروں نے جہاد کی اس تعبیر کو چیلنج کیا ہے۔[3] مشیر الحق نے شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ کا پہلی مرتبہ تفصیل کے ساتھ تجزیہ کیا۔[4] ان کا کہنا ہے کہ 1803 میں شاہ صاحب نے برطانوی ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا جو فتویٰ دیا تھا، اس کا مقصد جہاد یا ہجرت کی اپیل کرنا نہیں تھا۔ چناں چہ فتویٰ شائع ہونے کے بعد جہاد یا ہجرت دونوں میں سے کسی بھی سمت میں عوامی حلقوں کی طرف سے کوئی پیش رفت نہیں ہوئی، نہ ہی اس تعلق سے کوئی بحث ومباحثہ ہوا۔[5] شاہ عبدالعزیز نے اپنے فیصلے کا دفاع اس طرح کیا کہ خود برطانوی ہندوستان سے ہجرت نہیں کی اور اپنے داماد عبدالحیٔ کو مشورہ دیا کہ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت کی پیش کش کو قبول کر لیں۔[6]

مشیر الحق تیقن کے ساتھ اس بات کا اعادہ کرتے ہیں کہ شاہ عبدالعزیز کے فتوے کو اس وقت کی مسلمانوں کی اقتصادی حالت کے تناظر میں دیکھنا چاہیے نہ کہ سیاسی صورت حال کے تناظر میں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ فتویٰ مختلف افراد کی طرف سے اس سوال کے جواب میں دیا گیا تھا کہ دارالحرب میں سودی تعامل جائز ہے یا نہیں؟[7] ان کے بقول شاہ صاحب نے، جو ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل سے بخوبی آگاہ تھے، یہ فتویٰ مسلمانوں کی اقتصادی سرگرمیوں کو شرعی طور پر قابل قبول قرار دینے کے لیے دیا تھا، اس کے سیاسی مضمرات ان کے پیش نظر نہیں تھے۔[8] اگر فتویٰ کی یہ تشریح ووضاحت صحیح ہے تو پھر اس بات کا امکان نہیں رہ جاتا کہ انھوں نے مجاہدین کی جہادی تحریک کو تائید وحمایت کی نظروں سے دیکھا ہو۔[9]

چوں کہ سید احمد بریلوی اور ان کے پیروکاروں کے حج سے لوٹ کر آنے اور جہادی تحریک شروع کرنے کے فوراً بعد ہی شاہ صاحب کا انتقال ہو گیا، اس لیے (زندگی کے ان آخری دنوں میں) اپنی صحت کے لحاظ سے وہ شاید اتنی بہتر صورت حال میں نہ رہ گئے ہوں گے کہ وہ اس مسئلے پر اپنا کوئی

فیصلہ دے سکیں۔ (10)

بنگال میں جہاد کی ایک دوسری تحریک حاجی شریعت اللہ نے (م: 1840) نے شروع کی۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوستان پر انگریزوں کے قبضے کے بعد وہ دار الاسلام سے دار الحرب میں تبدیل ہو چکا ہے۔ (11) بیس سال سے زیادہ عرصے تک حرمین میں گزارنے کے بعد وہ 1821 میں ہندوستان لوٹ کر آئے۔ ان کی نظر میں چوں کہ اسلامی حکام اور قضاۃ ملک پر انگریزی قبضے کے بعد اپنی ذمہ داری اسلامی تصور کے مطابق صحیح طور پر نبھانے سے قاصر تھے، اس لیے قصبات اور قریہ جات میں جمعہ وعیدین کی ادائیگی ضروری نہیں رہ گئی تھی۔ انھوں نے جہاد کا علم بلند کرنے کی بجائے نیل کی کھیتی کرنے والوں اور دوسرے لوگوں کے ذریعہ مقامی صنعت کی تباہی سے کسانوں کو ہونے والے نقصانات کی تلافی کے لیے اقتصادی محاذ پر کوششیں شروع کیں۔ دوسری طرف مذہبی اصلاح کو بھی انھوں نے اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ (12)

19 ویں صدی میں آخری مرتبہ مسلمانوں کی طرف سے جہاد کا نعرہ 1857 کے عوامی انقلاب کے موقع پر بلند کیا گیا۔ (13) انقلاب کے بعد ڈبلیو۔ ڈبلیو ہنٹر (W.W. Hunter) نے "ہندوستانی مسلمان: کیا ملکہ برطانیہ کے خلاف بغاوت کے لیے شعوری طور پر پہلے سے تیار تھے"؟ (The Indian Mussalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against Queen?) (شائع شدہ 1871) لکھی۔ اس کتاب کو لے کر کافی ہنگامہ برپا ہوا۔ کیوں کہ اس میں یہ نظریہ پیش کیا گیا تھا کہ مسلم کسان اور کاریگر اپنے مذہبی عقیدے کی بنیاد پر اس بات کے پابند تھے کہ وہ انگریزی حکومت کے خلاف علم جہاد بلند کریں۔ (14) مسلم مفکرین: کرامت علی جون پوری (1800-73) سرسید احمد خان (1817-98)، چراغ علی (1844-95)، مولوی نذیر احمد (1912-1933) اور بعض دوسرے لوگوں نے اس نقطۂ نظر کی تردید کی۔ کرامت علی جون پوری نے یہ نقطۂ نظر پیش کیا کہ ہندوستان دار الاسلام ہے۔ اس لیے کہ امام ابوحنیفہؒ نے دار الاسلام کے دار الحرب میں بدل جانے کی جو تین شرائط بیان کی ہیں، وہ ہندوستان کے حالات پر صادق نہیں آتیں۔ (15)
کرامت علی جون پوری کی نظر میں چوں کہ برطانوی ہندوستان میں نکاح وطلاق اور وراثت کے معاملات شرعی قوانین کے تحت ہی طے پا رہے تھے، اس لیے اسے دار الحرب قرار دینا صحیح نہیں تھا۔ دوسرے لوگ جن میں سرسید احمد خان اور چراغ علی شامل تھے، برطانوی ہندوستان کو نہ تو دار الحرب قرار

دیتے تھے اور نہ ہی دارالاسلام۔ سرسید کے خیال میں ہندوستان پر دونوں کا اطلاق ہوتا تھا جبکہ چراغ علی کے خیال میں ہندوستان سادہ طور پر ہندوستان تھا جس پر برطانوی عمل داری قائم تھی۔ (16)

1857 کے بعد کے حالات میں جب کہ سامراجی تسلط کے تحت تیزی کے ساتھ ملک میں تبدیلیاں آ رہی تھیں اور انھی تبدیلیوں کے جلو میں علما کے درمیان دارالاسلام و دارالحرب کی بحث جاری تھی، مولانا احمد رضا خاں کے اس موضوع پر فتوے کو اس تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ 1880-81 میں مولانا بریلوی سے ہندوستان کی شرعی حیثیت سے متعلق سوال کیا گیا۔ نیز یہ سوال کیا گیا کہ کیا اس زمانے میں اہل کتاب کو اہل کتاب کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟ (ان پر اہل کتاب ہونے کے شرعی احکامات جاری ہوں گے یا نہیں؟)؛ مولانا احمد رضا خاں نے پہلے سوال کے جواب میں وہی موقف اختیار کیا جو کرامت علی جون پوری اور ان کی طرح دوسرے لوگوں کا تھا۔ (17) لیکن دوسرے سوال کے جواب میں انہوں نے فقہی مآخذ سے اس پہلو پر متعارض آرا نقل کیں کہ آیا حضرت عیسیٰ کو خدا تصور کرنے کے بعد عیسائیوں پر مشرکین کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں اور وہ شریعت میں اہل کتاب کی حیثیت سے دیئے گئے حقوق کے مستحق قرار پاتے ہیں یا نہیں؟ اس بحث کے بعد انھوں نے لوگوں کو مشورہ دیا کہ وہ عیسائیوں اور یہودیوں کا ذبیحہ نہ کھائیں اور ان کی لڑکیوں سے شادی نہ کریں۔ (18)

دارالاسلام کے دارالحرب ہونے کی جو تین شرائط امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہیں، مولانا بریلوی نے ان کے اس پہلو پر خود احناف کے درمیان پائے جانے والے اختلاف آرا کو بیان کیا کہ آیا ان تینوں شرطوں کی موجودگی سے دارالاسلام دارالحرب میں تبدیل ہو جاتا ہے، یا صرف پہلی شرط ہی اس کے لیے کافی ہے؟ (19) خود ان کا فیصلہ اس بارے میں یہ تھا کہ:

> "اہل اسلام جمعہ و عیدین و اذان و اقامت و نماز باجماعت وغیرہا شعائر شریعت بغیر مزاحمت علی الاعلان ادا کرتے ہیں۔ فرائض، نکاح، رضاع، طلاق، عدت، رجعت، مہر، خلع، نفقات، حضانت، نسب، ہبہ، وقف، وصیت، شفعہ وغیرہ، بہت سے معاملات مسلمین ہماری شریعت غرا بیضا کی بنا پر فیصل ہوتے ہیں کہ ان امور میں حضرات علما سے فتویٰ لینا اور اسی پر عمل و حکم کرنا حکام انگریزی کو بھی ضرور ہوتا ہے اگرچہ ہنود و مجوس و نصاریٰ ہوں اور بحمد اللہ یہ بھی شوکت و جبروت شریعت علیہ عالیہ اسلامیہ اعلی اللہ تعالیٰ حکمہا السامیہ ہے کہ مخالفین کو بھی اپنی تسلیم اتباع پر مجبور فرماتی ہے"۔ (20)

مولانا بریلوی کے مطابق، پہلی شرط فیصلہ کن درجہ رکھتی ہے۔ چوں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل ہے، ان کے پرسنل لا پر عمل ہو رہا ہے، اس لیے ہندوستان دارالاسلام ہے۔ مولانا بریلوی کا کہنا تھا کہ جو لوگ اس کے خلاف رائے رکھتے ہیں، وہ دراصل ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے سود کا جواز چاہتے ہیں (مشیر الحق نے شاہ عبدالعزیز کے 1803 کے فتویٰ کی جو تشریح کی ہے، وہ اس رائے سے مشابہ ہے) مولانا بریلوی کے مطابق ایسے لوگ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی رائے رکھنے کے باوجود نہ تو جہاد کی اور نہ ہی ہجرت کی نیت رکھتے ہیں۔[21]

اس زمانے میں ہندوستان کے دارالسلام ہونے کا نقطۂ نظر ہی اہم علما اور دانش وروں کے درمیان غالب تھا۔ دیوبندی علما میں سے مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا رشید احمد گنگوہی[22] نیز مولانا عبدالحئی فرنگی محلی[23] کا نقطۂ نظر بھی یہی تھا۔

تاہم تقریباً 1910 کے بعد شمالی ہند کی سیاسی فضا 1880 کی دہائی کے مقابلے میں تبدیل ہو کر انگریز مخالف ہوگئی۔ اس تبدیلی کی باضابطہ کوئی تاریخ متعین کرنا بہرحال آسان نہیں ہے، البتہ 1905 میں تقسیم بنگال کو عام طور پر ہندوؤں اور مسلمانوں کی ذہنی تبدیلی کے لیے ایک اہم موڑ تصور کیا جاتا ہے۔[24] جہاں تک مسلمانوں کا سوال ہے، عالمی سطح پر ہونے والی سیاسی تبدیلیاں بھی اس ضمن میں خصوصی اہمیت رکھتی ہیں۔ ان کی خفگی و ناراضگی کی سب سے اہم وجہ یورپی ممالک کے ذریعہ ترکی ایمپائر کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا تھا، جس کی شروعات 19 ویں صدی کی آخری دہائیوں میں ہوئی اور 12-1911 میں دوبارہ اس کی تجدید ہوئی۔[25] 13-1912 میں مولانا ابوالکلام آزاد کی ادارت میں شائع ہونے والا اردو اخبار ''الہلال'' اور مولانا محمد علی جوہر کا انگریزی اخبار ''کامریڈ'' ترکوں کی مدد کی وکالت کر رہے تھے۔ چناں چہ انگریزی حکومت نے ترکوں کی مدد کے مسلمانوں کے درمیان پائے جانے والے اس نوع کے احساسات کو عالمی اتحاد اسلامی کی تحریک کی علامت کے طور پر محسوس کیا۔[26]

انگریزی حکومت کے اس مخالفانہ ماحول میں 1914 میں مولانا احمد رضا خاں نے اذان کی بحث چھیڑ کر ایک مذہبی عمل میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ جیسا کہ چھٹے باب میں اس کی تفصیل آچکی ہے کہ 1916 تک اس نے عوامی بحث کی شکل اختیار کر لی اور اس میں کافی تلخی آگئی۔ اس میں تلخی آنے کی وجہ خاص طور پر یہ ہوئی کہ مولانا عبدالمقتدر بدایونی کے ایک پیروکار نے مولانا بریلوی پر ہتک عزت کا الزام عائد کیا۔ اگر چہ 1917 میں مولانا بریلوی کو مقدمے سے بری کر دیا گیا، تاہم اس واقعے

نے اہل سنت کی صفوں میں اختلاف پیدا کر دیا۔ یہ نہایت اہم بات ہے کہ مولانا عبدالماجد بدایونی جو مولانا عبدالمقتدر بدایونی کے قریبی شاگرد تھے، مولانا کے ساتھ ان کے خاندان کے طویل المدت تعلق و وابستگی کے باوجود انھوں نے عدالت میں مولانا احمد رضا خاں کے خلاف موقف اختیار کیا۔[27] بینے ڈکٹ اینڈرسن (Benedict Anderson) کے تجزیہ کو سامنے رکھتے ہوئے، ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ 17-1916 تک اہل سنت قائدین کی ایک نوجوان نسل ابھر کر سامنے آرہی تھی جو طباعتی سرمایہ داری اور ابلاغ عامہ کے شعبے میں ہونے والی ترقیات سے پوری طرح اثر پذیر تھی۔ یہ نسل مذہبی معاملات کو داخلی اور غیر سیاسی نوعیت کا تصور کرتے ہوئے اپنے طور پر ہی طے کرنے پر زور نہیں دیتی تھی۔ بلکہ اس کی نظر میں انھیں عوامی سطح پر (مثلاً انگریزی حکومت کے کمرۂ عدالت میں) بھی حل کرنے میں حرج تصور نہیں کرتی تھی۔ اس طرح اگرچہ مولانا بریلوی نے اذان جیسے مسائل کی بحث کو تنگ مذہبی اصطلاح میں بیان کیا تھا (جو حکومت کے دائرہ عمل میں نہیں آتی تھی)، 1916 میں عبدالماجد بدایونی جیسے سنی قائدین اس طرح کے مسائل کے دائرۂ بحث کو وسیع کر رہے تھے۔ اسی بنیاد پر عبدالماجد بدایونی خلافت تحریک کے تعلق سے عام مسلمانوں کے ساتھ مل کر مختلف سیاسی سرگرمیوں میں شریک ہوئے۔

1919 میں علما کی ایک بڑی جماعت نے مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا محمد علی جوہر کو جمعیۃ علماء ہند کے قیام میں مدد دی۔ جمعیۃ کے مقاصد یہ تھے:

"حجاز اور جزیرۃ العرب کو (غیر مسلم جارحیت سے) محفوظ رکھنا اور مسلم قومیت کو ہر طرح کی خرابیوں سے بچانا۔ مسلمانوں کے لیے وطنی حقوق اور ان کے مفادات کا حصول و تحفظ۔ علما کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا۔ مسلم کمیونٹی کو شرعی بنیادوں پر منظم کرنا اور شرعی عدالتیں (دارالقضاء) قائم کرنا، مقاصد شریعت کے مطابق، ملک کے لیے مکمل آزادی حاصل کرنا۔ مذہبی، تعلیمی، اخلاقی، سماجی اور معاشی سطح پر مسلمانوں کی فلاح و صلاح کی کوشش کرنا، جہاں تک ممکن ہو ملک کے اندر اسلام کی تبلیغ و اشاعت کرنا، دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے ساتھ رشتۂ اخوت قائم کرنا اور شرعی ہدایات کی روشنی میں ملک کے غیر مسلموں کے ساتھ تعاون و یگانگت کا تعلق قائم کرنا"۔[28]

جمعیۃ کے قائدین میں مولانا عبدالباری فرنگی محلی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالماجد بدایونی اور مولانا شبیر احمد عثمانی دیوبندی وغیرہ شامل تھے۔ جمعیۃ نے اپنے مذکورہ بالا اہداف کے تحت، خاص طور پر ملک کے لیے مکمل آزادی کے مقصد کے حصول کے لیے یہ واضح اشارہ دیا تھا کہ وہ انگریزی

حکومت کو برداشت نہیں کر سکتی اور ہندوستان کے دارالاسلام ہونے کا فتویٰ نہیں دے سکتی۔ اسی کے ساتھ وہ اس کے لیے بھی پوری طرح تیار تھی جیسا کہ اس کے مذکورہ اہداف سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ملک کو آزادی دلانے کی جدوجہد میں غیر مسلموں کے ساتھ بھی تعاون کرے گی۔

مولانا احمد رضا خاں اور اہل سنت کے دوسرے زعما جیسے مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور محمد میاں اولاد مارہروی کے نام جمعیۃ کے مؤیدین میں شامل نہیں تھے۔[29] 1920 میں جمعیۃ کے بعض قائدین (خاص طور پر مولانا عبدالباری فرنگی محلی اور مولانا ابوالکلام آزاد) نے تحریک ہجرت کا آغاز کیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد اکتوبر 1920 میں مولانا احمد رضا خاں کا ایک فتویٰ "دبدبہ سکندری" (رامپور) میں دارالحرب اور دارالاسلام کے موضوع پر شائع ہوا۔[30] یہ عین وہی فتویٰ تھا جو 81-1880 میں لکھا گیا تھا۔ فتویٰ میں ہندوستان کے دارالحرب ہونے کے نقطۂ نظر کی تردید کی گئی تھی اور تحریک ہجرت کی بھی مخالفت و مذمت کی گئی تھی۔

اس فتویٰ سے مسلمانوں کے اندر کھلبلی مچ گئی۔ چناں چہ جنوری 1921 میں "دبدبہ سکندری" نے مولانا احمد رضا خاں کے خلاف عائد کردہ اس الزام کی ایک تفصیلی تردید شائع کی کہ وہ انگریزی حکومت کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں۔[31] اخبار کے مطابق مولانا احمد رضا خاں پر (غالباً جمعیۃ کے صوبہ جات متحدہ کی شاخ کی طرف سے)[32] ترکوں کو مدد نہ فراہم کرنے، پوری توجہ کے ساتھ مقامات مقدسہ (مکہ و مدینہ) کی حفاظت کو ضروری تصور نہ کرنے کا الزام عائد کیا گیا تھا۔ اخبار کے مطابق مولانا بریلوی سے متعلق (غلط طور پر) یہ بات بھی کہی گئی کہ صوبہ جات متحدہ کے لیفٹیننٹ گورنر (سر جیمس مسٹن) سے نینی تال میں ملاقات ہوئی۔[33] مزید یہ کہ انھوں نے ایک فتویٰ انگریزی حکومت کو خوش کرنے کے لیے لکھا تھا اور یہ کہ وہ حکومت کے تن خواہ داروں کی فہرست میں شامل تھے۔ اخبار کی متعلقہ خبر میں مولانا احمد رضا خاں، مولانا محمد میاں مارہروی اور مولانا مختار صدیقی (ممبئی) کے درمیان ہونے والی ایک گفتگو نقل کی گئی تھی جس میں مولانا احمد رضا خاں نے اپنے اوپر لگائے گئے ان تمام الزامات کی تردید کی تھی۔

ترکوں کی امداد کے صحیح و غیر صحیح ہونے پر بحث: 1912-1920

ترکوں کے متعدد علاقوں کے برطانیہ، فرانس اور اٹلی کے قبضے میں چلے جانے کے برصغیر کے مسلم دانش ور طبقے اور تعلیم یافتہ عوام پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ ان اثرات کو یہاں کے علما نے

شدت کے ساتھ محسوس کیا[34] 1911 میں تقسیم بنگال کے پلان کی منسوخی کو ہندوؤں کے ساتھ معاشی مسابقت کے تناظر میں مسلمانوں نے اپنے مفادات کے لیے ایک بڑا دھچکا تصور کیا۔ دوسری طرف حکومت کی طرف سے 1912 میں محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کو یونیورسٹی کا درجہ نہ دئے جانے سے بھی مسلمانوں کو دکھ پہنچا۔ بین اقوامی سطح پر اس وقت پیش آنے والے سیاسی واقعات کے تناظر میں ان واقعات سے مزید برطانیہ مخالف جذبات کو شہ حاصل ہوئی۔[35] چناں چہ 1906 میں وجود میں آنے والی حکومت حامی جماعت مسلم لیگ ان جیسے واقعات کے نتیجے میں برطانوی حکومت کی مخالف ہو گئی۔

ان واقعات سے متعلق عوامی سطح پر شعور کی بیداری اور عوام کی صفوں میں اضطراب پیدا کرنے میں ذرائع ابلاغ نے اہم رول ادا کیا۔ مولانا محمد علی جوہر اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے اخبارات کے ذریعہ ترک علاقوں پر یورپی ممالک کے خلاف مختلف طریقہائے کار کی تجاویز پیش کیں۔ مولانا محمد علی جوہر کی طرح ایم اے او کالج علی گڑھ کے فاضل ظفر علی خاں اپنے مشہور اخبار ''زمیندار'' کے ذریعہ اردو بولنے والے حلقوں میں وسیع اثرات رکھتے تھے۔ ان حضرات کا اثر صرف دانش روں کے حلقے میں ہی نہیں تھا (جن میں خصوصیت کے ساتھ علی گڑھ کے تعلیم یافتہ حضرات شامل تھے) بلکہ علما کے حلقے میں بھی تھا۔ یہ بات خاص طور پر علی برادران مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی (1873-1938) کے بارے میں کہی جاسکتی ہے، جو 1913 کے بعد مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی شاگردی میں آگئے تھے۔[36] مولانا عبدالباری فرنگی محلی ابتداءً ترکوں کے لیے اپنے طور پر چندہ اکٹھا کرنے میں مشغول رہے پھر 1912 میں ان کی علی برادران کے ساتھ میٹنگ ہوئی جس میں مولانا عبدالباری نے مقامات مقدسہ (مکہ و مدینہ منورہ) کی حفاظت و صیانت کے لیے ''انجمن خدام کعبہ'' کی تشکیل کی تجویز پیش کی۔[37] علی برادران نے اس رائے سے اتفاق کیا اور مولانا عبدالباری اور دوسرے علما کی اس تعلق سے کوششوں میں مدد کی۔[38]

1913 میں مولانا عبدالباری لوگوں کو انجمن کا رکن بنانے اور اس کے لیے چندہ اکٹھا کرنے میں مشغول رہے۔[39] مستقل تگ ودو، جدوجہد، احتجاج، لوگوں کے ساتھ گفت وشنید، اور اشتہارات اور پمفلٹ کی تقسیم کے نتیجے میں آٹھ ہزار سے زائد لوگوں نے انجمن کی رکنیت اختیار کی۔[40] مولانا احمد رضا خاں کی سرپرستی بھی حاصل کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس سلسلے میں مولانا بریلوی سے دو علما نے خط وکتابت کی لیکن انھوں نے دو بنیادوں پر انجمن کی مخالفت کی۔ ایک تو یہ کہ اس کے دستور العمل کی زبان

سے ان کی نظر میں حکومت کی ناجائز مخالفت مترشح ہوتی تھی اور اس قسم کی مخالفت مسلمانوں کے حق میں نہیں تھی۔(41) مولانا بریلوی کا اشارہ بظاہر انجمن کی اس تجویز کی طرف تھا کہ مستقبل میں برطانوی حکومت کے خلاف جہاد کا اقدام کیا جا سکتا تھا۔ مولانا احمد رضا خاں کی خواہش تھی کہ دستور العمل کی زبان میں تبدیلی لائی جائے۔ جیسا کہ اس کی وضاحت ماسبق صفحات میں آچکی ہے کہ مولانا بریلوی کے نزدیک برطانوی عہد کا ہندوستان دارالاسلام تھا۔ انھوں نے اس تعلق سے اپنی رائے میں تبدیلی نہیں کی۔ ان کے بہت سے معاصر علما اس بات پر ان سے ناراض ہوئے لیکن انھوں نے جہاد کے نظریے کی حمایت نہیں کی۔

ان کا دوسرا اعتراض یہ تھا کہ انجمن میں قائدانہ رول ادا کرنے والے لوگ دیوبندی اور بد مذہب ہیں اور وہ اپنے نظریات کی تبلیغ و تشہیر کرتے ہیں۔ "ہمارے لحاظ سے ان کا اسلام، اسلام نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کا دین کے معلمین کی حیثیت سے تعاون بہت زیادہ مضر اور خطرناک ہوگا"۔(42) انھوں نے یہ تجویز رکھی کہ انجمن کی منتخب لوگوں پر مشتمل قیادت ہونی چاہیے جو داخلی سطح پر اہل سنت کے افراد تک محدود ہو۔ اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ ان میں ان کے قریبی متبعین موجود ہوں بلکہ مولانا عبدالباری جیسے لوگ بھی ہوں۔ جنھیں مولانا بریلوی ایک اچھا لیکن گمراہ سنی تصور کرتے تھے۔ ان کے مطابق ان شرائط کے ساتھ وہ انجمن کی رکنیت اور سرپرستی قبول کر سکتے تھے۔(43)

جس طرح ندوۃ العلماء کے سلسلے میں مولانا بریلوی کی مولانا محمد علی مونگیری سے، جنھوں نے 1890 میں ندوہ کے قیام میں اہم رول ادا کیا تھا؛(44) مراسلت بے نتیجہ رہی تھی، اسی طرح یہ کوشش بھی بے سود رہی۔ مولانا احمد رضا خاں نے ان دونوں مواقع پر اپنے عدم تعاون کے جو دلائل پیش کیے تھے، ان میں ہم آہنگی اور مشابہت پائی جاتی ہے۔ خاص طور پر ان کا یہ اصرار کہ اہل سنت علما ان علما کے ساتھ جنھیں وہ بد مذہب سمجھتے ہیں ان کے کسی بھی مذہبی معاملے میں اشتراک عمل نہ کریں خواہ وہ کتنا ہی اہم اور قابل ستائش کیوں نہ ہو۔ مولانا بریلوی کی نظر میں جو شخص ایسا کرتا ہے، وہ اپنے دین کی تباہی کا خود ذمہ دار ہے۔

انجمن خدام کعبہ سے وابستگی سے انکار کا مطلب یہ ہرگز نہیں تھا کہ وہ ترکوں کی مدد کرنے کے مخالف تھے۔ 1913 میں اس سوال کے جواب میں کہ موجودہ حالات میں (ہندوستانی) مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے؟ انھوں نے ایک فتویٰ دیا جس میں انھوں نے مسلمانوں کے اندر داخلی اصلاح کا خاکہ پیش

کیا جس کو ہندوستانی مسلمانوں کو روبہ عمل لانے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس کے علاوہ فتوئی میں انھوں نے ترکوں کی مدد کا طریقہ بھی بتایا۔[45] ترکوں کے تعلق سے ہمدردی کا اظہار کرتے ہوئے، مولانا بریلوی نے فتوئی کے شروع میں قرآن کی یہ آیت نقل کی کہ: خدا کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ خود اپنے اندر تغیر پیدا نہ کرے"۔ (13:11)[46] مزید لکھا کہ "بنیادی بات یہ ہے کہ ترک اور ہندوستانی مسلمان دونوں دوسرے کے تعاون کا انتظار کرنے کی بجائے خود اپنی مدد کریں۔ بہرحال ہندوستانی مسلمان ترکوں کی اور خود اپنی مدد اسی صورت میں کر سکتے ہیں کہ وہ اپنی آنکھیں کھلی رکھیں"۔

مولانا احمد رضا خاں نے لکھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کو وہ ممکنہ وسائل میسر نہیں ہیں کہ وہ گھر بار اور خاندان کو چھوڑ کر ہزاروں میل کا سفر کر کے ترک بھائیوں کے پاس جا کر میدان جنگ میں ان کی مدد کریں۔ ہاں البتہ وہ صرف مال سے ان کی مدد کر سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں میں سے نوکری کرنے والا ہر شخص گیارہ ماہ کی تن خواہ میں پورے سال کا گزارہ کرتے ہوئے ایک ماہ کی تن خواہ ترکوں کی مدد کے لیے دے دے تو بہت زیادہ پریشانی اٹھائے بغیر لاکھوں روپے اس مد میں جمع ہو سکتے ہیں۔[47] اب تک چندے کی جو مقدار جمع ہو پائی ہے، وہ مطلوبہ تعداد کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔

علما اور مغربی تعلیم یافتوں پر مشتمل مسلم قیادت جس ڈھنگ سے ترکوں کی مدد کے سلسلے میں کام کر رہی تھی، مولانا بریلوی اس کے سخت ناقد تھے۔ ان کی نظر میں یہ لوگ لغو سرگرمیوں میں بے تحاشا روپے خرچ کر رہے تھے:

> "وہاں (ترکی میں) مسلمانوں پر یہ کچھ (مصیبت) گزر رہی ہے یہاں وہی جلسے وہی رنگ، وہی تھیٹر، وہی امنگ، وہی تماشے بازیاں، وہی غفلتیں وہی فضول خرچیاں، ایک بات کی بھی کمی نہیں، ابھی ایک شخص نے ایک دنیاوی خوشی کے نام سے پچاس ہزار روپے دیے اور مظلوم اسلام کی مدد کے لیے جو کچھ جوش دکھائے جا رہے ہیں آسمان سے بھی اونچے ہیں، اور جو اصلی کارروائی ہو رہی ہے زمین کی تہہ میں ہے"۔[48]

فتوئی میں اس طرح کی عبارتوں کے ذریعہ مولانا بریلوی نے مولانا عبدالباری اور ان کی صف میں شامل دوسرے لوگوں کے ذریعہ عوامی سطح پر کی جانے والی کوششوں کے تعلق سے اپنی ناراضگی جتائی۔ ان کی نگاہ میں ان حضرات کے جلسے جلوس، انجمنوں اور کالجوں سے مسلمانوں کا کچھ بھی بھلا نہیں

ہوا۔ یہ سب محض مال کی بربادی تھی۔ (49)

مولانا احمد رضا خاں نے اس سوال کے جواب میں برطانیہ مخالف عوامی جذبات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہندوستانی مسلمانوں کو کیا کرنا چاہیے، چار نکاتی طریقہ کار تجویز کیا۔ انھوں نے دوسرے علما کی یورپی ممالک کے اشیا کی بائیکارٹ کی تجویز کو یہ کہہ مسترد کردیا کہ چوں کہ ان کا استعمال ہندوستانی مسلمانوں میں بہت زیادہ پھیل چکا ہے، اس لیے یہ تجویز نا قابل عمل ہے، اس کی جگہ انھوں نے یہ تجویز پیش کی کہ مسلمانوں کو خود مکتفی ہونے کی کوشش کرنی چاہیے تاکہ وہ برطانیہ اور ہندوؤں پر اس بارے میں منحصر نہ رہیں۔ پہلا نکتہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو ان چند امور پر رضامندی ظاہر کرتے ہوئے، جن پر حکومت کو مداخلت کا حق حاصل ہے، انھیں اپنے معاملات کو عدالت میں لے جانے سے احتراز کرنا چاہیے۔ (50) انھیں اپنے مقدمات خود اپنے طور پر طے کرنے چاہئیں، اس سے وہ ان پر آنے والے اخراجات سے بچے رہیں گے۔ دوم مسلمانوں کو مسلمانوں سے ہی اپنی ضرورت کا سامان خریدنا چاہیے۔ اس سے پیسہ کمیونٹی کے اندر ہی رہے گا۔ مسلم تجارت کو فروغ حاصل ہوگا اور مسلمانوں کو خود مکتفی ہونے میں اس سے مدد حاصل ہوگی۔ سوم بمبئی، حیدرآباد جیسے بڑے شہروں کے مسلمانوں کو مسلم عوام کے لیے سودی کاروبار سے پاک بینک قائم کرنے چاہییں۔ اس سے مسلم بینکاروں اور مسلم عوام کو خواہ تاخیر سے ہی سہی! فائدہ حاصل ہوگا۔ دوسرے جو دولت بنیوں کے ہاتھوں میں جارہی ہے، وہ مسلمانوں کے اندر رہ جائے گی۔ چہارم اور آخری اہم نکتہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو پورے طور پر دین پر کاربند ہونا چاہیے۔ انھوں نے دین سے بہت زیادہ پہلوتہی کی ہے۔ اور اس طرح ان کی زندگی کا یہ شعبہ نہایت کمزور ہوکر رہ گیا ہے۔ انھیں چاہیے کہ وہ علم دین حاصل کریں اور اس کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالنے کی کوشش کریں۔ (51)

میرے علم میں مولانا بریلوی کے یہ ان چند فتاویٰ میں سے ایک ہے جس میں انھوں نے ایسے معاصر مسائل سے نمٹنے کے لیے تجویزیں پیش کی ہیں، جو خالص دینی نوعیت کے ہی نہیں ہیں اس فتوے کی اہمیت یہ ہے کہ اس میں مسلمانوں کو یہ بتایا گیا ہے کہ انھیں بہرحال کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں۔ اس میں خود مسلمانوں کے ذریعہ انفرادی و اجتماعی سطح پر معاشی اصلاح کے اقدام پر زور دیا گیا ہے؛ اس میں سیاسی اقدام سے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کی نگاہ میں مسلمانوں کے مسئلے کی نوعیت داخلی تھی نہ کہ خارجی۔ وہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں، دنیاوی لذت و آسائش کے دلدل میں پھنسے ہوئے ہیں۔ وہ یونی ورسٹی کی تعلیم کے پیچھے بھاگ رہے ہیں تاکہ وہ

حکومت کی ملازمت حاصل کرسکیں۔ اس طرح انھوں نے دین کو پس پشت ڈال دیا ہے اور دنیاوی معاملات میں بھی غیر مسلموں کو آگے بڑھنے کا موقع دے دیا ہے۔ مولانا بریلوی مسلم قیادت کے شدید ناقد تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اس کی سرگرمیاں وقت اور مال کا ضیاع ہیں اور ان کا مقصد محض ذاتی مفادات کو آگے بڑھانا ہے (ان سرگرمیوں میں اجتماعات، انجمنیں اور مختلف پروگرام شامل ہیں) ان کی اس طرح کی تنقیدات سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے عوامی مسائل میں معاصر علما اور دانش وروں سے فاصلہ بنایا ہوا تھا۔ 19 ویں صدی کے بہت سے دیگر علما کی طرح وہ بھی مسلمانوں کے داخلی اصلاح پر زور دیتے تھے۔ تاہم جہاں دوسرے لوگوں نے برطانوی حکومت اور ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کی سیاسی حالت کو مضبوط کرنے کے لیے نیا اتحاد قائم کرنے، نئی تنظیمیں بنانے کی کوشش کی، مولانا بریلوی چوں کہ برطانوی ہندوستان کو دارالاسلام تصور کرتے تھے اور وہ ہندو مسلم اتحاد کے شدید مخالف تھے، وہ جمعیۃ علما ہند کی طرف سے پیش کیے گئے عملی خاکے سے دور اور اس کے ناقد رہے۔

البتہ ترکوں کی مدد کے مقابلے میں انھوں نے مسلمانوں سے یہ اپیل ضرور کی (جس کا تذکرہ اوپر گزر چکا) کہ وہ اپنی ایک ماہ کی تن خواہ اس فنڈ میں دے دیں۔ کئی سالوں بعد اور 1921 میں اپنے انتقال سے کچھ پہلے انھوں نے خود اپنی ایک انجمن "انصار الاسلام"[52] کے نام سے قائم کی۔ جس کے اہم مقاصد میں ریاست ترکی کی مدد اور مقامات مقدسہ کی حفاظت میں تعاون دینا تھا۔[53] اس مقصد کے لیے نیز 1913 کے فتویٰ میں مولانا بریلوی نے مسلمانوں کی معاشی اصلاحات کے لیے جو تجویز پیش کی تھی، اس کے لیے اس کی طرف سے قرار دادیں منظور کی گئیں۔ انصار الاسلام کی قیادت میں مولانا بریلوی کے قریبی متبعین شامل تھے جیسے: مولانا محمد میاں مارہروی، مولانا ظفر الدین بہاری، مولانا نعیم الدین مرادآبادی، مولانا دیدار علی الوری اور بعض دوسرے لوگ۔ "انصار الاسلام" پر لوگوں نے یہ الزام عائد کیا کہ وہ برطانوی حکومت کی ایما پر تشکیل دی گئی ہے اور وہ ایک 'حکومتی تنظیم' ہے۔ اس کی مخالفت کرنے والے خلافت تحریک کے حامیان تھے اور ان کی یہ مخالفت نہایت شدید درجے کی تھی۔

اہل سنت کی خلافت تحریک کی مخالفت — 1919-20

جمعیۃ علماء ہند کا قیام نومبر 1919 میں عمل میں آیا جب کہ ملک میں انگریزی حکومت کی مخالفت زوروں پر تھی۔ جمعیۃ برطانوی ہندوستان کی علما کی پہلی 'سیاسی' پارٹی تھی۔ اس نے شرعی[54] بنیاد پر انڈین نیشنل کانگریس، جس کے ارکان کی اکثریت ہندوؤں پر مشتمل تھی، کے ساتھ تعاون کا فیصلہ

کیا۔ یہ فیصلہ عین انھی دنوں میں کیا گیا جب کہ 1916 میں خالص سیاسی نوعیت کی جماعتیں انڈین نیشنل کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان مشہور لکھنؤ پیکٹ کی شرائط کے تحت معاہدہ عمل میں آیا تھا۔(55) خلافت تحریک 1919 میں انگریز مخالف ہندو مسلم اتحاد(56) اور پہلی عالمی جنگ کے مابعد واقعات کے ماحول میں پروان چڑھی۔

ہندوستان کی (مسلم) تحریکات کو اس تناظر میں بھی دیکھنا چاہیے کہ وہ عالمی اتحاد اسلامی (Pan Islamism) کے جلو میں سامنے آئی تھیں۔ ان کا مقصد ترکی کے حکمراں کے لیے وفاداری حاصل کرنا تھا۔ بہت سے مسلمانوں کی نظر میں ترکی خلیفہ کی شخصیت 19ویں صدی میں یورپی ممالک کی توسیع پسندانہ کوششوں کے خلاف نقطۂ اتحاد تھی۔

جیسا کہ کیریمر (Karamer) نے لکھا ہے مغرب کی توسیع پسندانہ کوششوں نے بہت سے مسلمانوں کو اس بات کے لیے مضطرب کر دیا تھا کہ وہ ترکوں کی طرف سے حاصل ہونے والی کسی بھی طرح کی فوجی، سفارتی اور اخلاقی مدد کے مقابلے میں ان کے ساتھ ہمدردی اور وفاداری کا اظہار کریں۔(57) سلطان عبدالحمید ثانی (عہد حکومت: 1909-1876) اس لائق نہیں رہ گئے تھے کہ وہ یورپ کے توسیع پسندانہ عزائم سے اپنی مملکت کی حفاظت کر سکیں۔ انھیں خارج سے مدد کی ضرورت تھی۔(58) جب 1914 میں عالمی جنگ شروع ہوئی تو محمد الخامس رشاد بن عبدالمجید الاول نے روس، فرانس اور انگلستان کے خلاف مقدس جنگ چھیڑ دی اور دنیا کے تمام مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ ترکوں کا اس جنگ میں ساتھ دیں۔(59)

خلافت تحریک میں شامل لوگ خواہ عالمی اسلامی اتحاد کے نظریے کے تحت اس میں شامل ہوئے ہوں یا پھر اسلامی تشخص کا ہندوستانی قومیت کے ساتھ امتزاج پیدا کرنے کے لیے؛(60) اس میں شک نہیں کہ ایسے تمام لوگوں نے انگریزی حکومت کی شدید مخالفت کی۔ خلافت تحریک کے قائدین میں علما اور تجدد پسند دانش ور دونوں شامل ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد، دیوبندی علما مولانا عبیداللہ سندھی اور مولانا محمود حسن (شیخ الہند)، شیعی اسکالر چراغ علی اور دوسرے اسکالرس انگریزی حکومت کی مخالفت کے بنیادی مقصد میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک تھے۔(61) اس معاملے میں وہ گویا جمال الدین افغانی (97-1838) کے فکری وارث تھے۔ جمال الدین افغانی سے متعلق بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہندوستان میں عالمی اسلامی اتحاد کے نظریے کو پھیلایا اور وہ خود بھی شدید

طور پر برطانوی حکومت کے مخالف تھے۔ (62)

اس سے قبل کہ میں مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے خلافت اور متعلقہ موضوعات کے بارے میں افکار و نظریات کا جائزہ پیش کروں، یہ بتانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سر سید احمد خاں جو اپنے فکر و نظر میں انیسویں صدی کے اواخر کے اپنے ہندوستانی یا غیر ہندوستانی معاصرین سے الگ ہٹ کر تھے، عالمی اسلامی خلافت کے نظریے کے مخالف و ناقد تھے۔ عزیز احمد کہتے ہیں کہ سر سید کے اس نقطۂ نظر کی بنیاد خود خلافت کا نظریہ نہیں تھا، بلکہ برطانوی حکومت کے ساتھ ان کی وفاداری تھی:

> "1870 میں سر سید احمد خان نے کسی بھی دوسرے تعلیم یافتہ شخص کی طرح ترکوں کی حمایت کی۔.... انہوں نے شاہ عبدالعزیز کے تئیں اظہار تشکر کیا کہ انھوں نے منصب خلافت کا دفاع کیا۔ انہوں نے "تنظیمات" اور اس کے تحت اصلاحات کی کوششوں کی ستائش کی۔... حقیقتاً اس وقت تک سارے معاملات اپنی بہترین صورت میں تھے جب تک برطانوی حکومت، جس کے تعلق سے وہ اپنی اور اپنی قوم کی وفاداری کا اظہار کرتے تھے اور ترک جن سے ان کی قوم جذباتی تعلق رکھتی تھی، کے درمیان مثبت تعلقات قائم رہے"۔ (63)

جب 1890ء کی دہائی میں برطانوی اور ترکی مفادات کے درمیان تصادم پیدا ہوا تو سر سید احمد خاں نے یہ اعلان کیا کہ ہندوستانی مسلمان انگریزی حکومت کی وفادار رعایا ہیں..... ہم لوگ سلطان عبدالحمید ثانی کی رعایا نہیں ہیں..... وہ خلیفہ کی حیثیت سے نہ تو ہم پر کوئی روحانی اختیار رکھتے ہیں اور نہ رکھ سکتے ہیں۔ (64)

سر سید احمد خاں کے برعکس مولانا احمد رضا خاں نے ترکی خلیفہ کی تائید و حمایت اور انگریزی حکومت کی مخالفت کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک کرنے سے انکار کر دیا۔ 1920 کے ایک فتویٰ میں جس میں شریعت کی روشنی میں انھوں نے خلافت پر روشنی ڈالی تھی، انھوں نے خلافتی قائدین پر شدید تنقیدیں کیں۔ کیوں کہ ان کی نظر میں یہ قائدین خلافت کے مسئلے کو انگریزی حکومت سے آزادی حاصل کرنے کے اپنے مقصد کے لیے استعمال کر رہے تھے۔ (65) ایک دوسرے فتویٰ میں انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کی یہ کہنے پر شدید تنقید کی کہ وہ ہندوستان کی انگریزوں سے آزادی کی جدوجہد کو ایک اسلامی فریضہ تصور کرتے ہیں۔ (66) مولانا احمد رضا خاں کی نظر میں انگریزوں سے ملک کی آزادی کا

سیاسی مقصد خلافت کے شرعی ادارے سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا تھا۔

خلافت سے متعلق مولانا احمد رضا خاں کا نظریہ جیسا کہ انھوں نے 1920 کے اپنے دوام العیش نامی فتویٰ میں پیش کیا ہے، عہد وسطیٰ کے فقہا خصوصاً الماوردی (م:1058) کے نظریات کے مطابق ہے۔ ماوردی اواخر عہد عباسی کے اہم فقہا میں سے تھے۔[67] اس نقطۂ نظر کے دلائل، جن کا اسلامی تاریخ سے ثبوت ملتا ہے، مختصر طور پر یہ ہیں کہ خلیفہ اللہ کے رسول کا نائب ہوتا ہے۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے اس کی مطلق اطاعت ضروری ہے۔ مزید برآں یہ کہ اسلامی دنیا کا ایک وقت میں ایک ہی خلیفہ ہوسکتا ہے، البتہ سلاطین متعدد ہوسکتے ہیں۔ اسلامی تاریخ میں بسا اوقات ان سلاطین پر خلیفہ کو ضروری اقتدار حاصل نہیں رہا۔ (اس لیے کہ ایسا ہوتا تھا کہ سلاطین کو خلیفہ سے بڑھ کر قوت و اقتدار حاصل ہوجاتا تھا) تاہم خلیفہ بہر حال سلاطین سے عظیم و برتر تصور کیا جاتا تھا۔ اس کی وجہ مولانا بریلوی کی نظر میں یہ ہے کہ خلیفہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قریش کے اور اس طرح پیغمبر اسلام کے خاندان سے ہو۔ ایسے ہی لوگ تاریخ میں خلیفہ ہوتے رہے ہیں۔ اس لیے اہل سنت کے یہاں شرعی بنیادوں پر خلافت کی استواری کے لیے خلیفہ کا قریشی النسب ہونا ضروری ہے۔[68] سلاطین کے کاروبار حکومت کو چلانے کے لیے خاندان کی کوئی شرط و حیثیت نہیں ہے۔[69] 132 مطابق 749 کے بعد (عباسی حکومت کے آغاز سے) خلافت کا ادارہ باقی نہیں رہا۔ اس وقت سے لے کر اب تک جو بھی مسلمانوں کے حکمراں ہوئے ہیں وہ سب کے سب سلاطین تھے نہ کہ خلفا۔ اب اگلے (☆) خلیفہ حضرت امام مہدی ہوں گے۔[70]

خلافت کے اس نظریے کی تائید حدیث سے ہوتی ہے۔[71] مولانا احمد رضا خاں نے اپنے متعلقہ فتویٰ میں اس تعلق سے متعدد احادیث نقل کی ہیں۔ ان میں سے بعض احادیث بخاری و مسلم کی بھی ہیں۔ ان تمام احادیث میں اس شرط کا ذکر ہے کہ خلیفہ کو قریش کے خاندان سے ہونا چاہیے۔[72] مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے ابن خلدون کی یہ رائے لکھی کہ خلیفہ کے لیے قریشی ہونے کی شرط لازمی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں مولانا احمد رضا خاں نے ابن خلدون، جو ایک مورخ تھے نہ کہ عالم (☆☆)

(☆) مصنف کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق اگلے (next) خلیفہ امام مہدی ہوں گے۔ بلکہ وہ آخری خلیفہ ہیں۔ ان سے قبل بہت سے خلفا ہوسکتے ہیں۔

(☆☆) مصنف کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ ابن خلدون مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بڑے عالم دین بھی تھے۔ چناں چہ وہ مصر میں قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز رہے۔ (مترجم)

کے مقابلے میں بہت سے علما کے اقوال پیش کیے۔ مولانا بریلوی کی نظر میں ابن خلدون کو مبالغہ آمیز انداز میں اہمیت دی گئی ہے۔ مزید یہ کہ مولانا کی نظر میں ان سے بسا اوقات اعتزال کی اور بسا اوقات 'نیچری' ہونے کی بو آتی ہے۔ (73)

مولانا احمد رضا خاں بریلوی کے زیر ذکر فتویٰ میں ایک طرف نظریہ خلافت کی وضاحت اور دوسری طرف مولانا عبدالباری اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریہ خلافت کی تردید کی گئی تھی۔ مولانا ابوالکلام آزاد اس وقت انڈین نیشنل کانگریس سے مل کر اور اپنی تحریروں سے برطانوی ہندوستان میں خلافت تحریک کو فروغ دینے کے لیے کوشاں تھے۔ مولانا احمد رضا خاں نے دوام العیش میں اور دوسری تحریروں میں مذکورہ بالا علما کے خلاف جو دلائل پیش کیے، ان میں سے میں یہاں خصوصیت کے ساتھ دو کا ذکر کرنا چاہوں گی۔

اول: مولانا ابوالکلام آزاد کی دلیل یہ تھی کہ خلافت کے ادارے کو صرف اہل قریش میں محصور کر دینا، اسلام کے نظریہ مساوات کے منافی ہے۔ انھوں نے لکھا کہ حقیقت میں اس طرح کا کوئی اصول موجود نہیں ہے۔ (74) مولانا احمد رضا خاں نے شدت کے ساتھ مولانا آزاد کے اس دعوے کی تردید کی کہ مساوات اصولِ دین میں سے ہے۔ انھوں نے لکھا کہ مملوک سلاطین میں سے ظاہر بیبرس (عہد حکومت: 77-1260) نے آخری عباسی خلیفہ کے چچا کو خلافت کے منصب پر بٹھایا تھا، حالاں کہ خلیفہ المنتصر (م: 1261) کے مقابلے میں جسے کوئی قوت حاصل نہیں تھی، اسے زیادہ قوت و اقتدار حاصل تھا۔ مولانا احمد رضا خاں نے اس واقعے کی روشنی میں یہ دلیل پیش کرنے کی کوشش کی کہ ظاہر بیبرس کی نگاہ میں اس کے اپنے کارناموں سے خلیفہ کے قریشی النسب ہونے کی اہمیت زیادہ تھی۔ (75) فتویٰ میں ایک جگہ انھوں نے اعلیٰ و ادنیٰ خاندان کی بنیاد پر پیدا ہونے والی عدم مساوات کو صحیح ٹھہرایا:

> ”امام کا قریشی ہونا شرط ہے اور خارجیوں نے اس میں خلاف کیا۔ اس دلیل سے کہ مصالح سلطنت و دین میں نسب کا کچھ اعتبار نہیں، اہل سنت نے اس کا رد کیا کہ ضرور شرف نسب کو اس میں اثر ہے کہ رعایا کی رائیں اس پر اتفاق کریں اور دل خوشی سے اس کے مطیع ہوں، اور قریش کے برابر کوئی شرف نہیں خصوصاً اس حالت میں کہ افضل الانبیا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انہی میں سے ظہور فرمایا۔ ... اور نکاح میں شرعاً اعتبار کفاءت سے تو عالم بننے والے جہاں بھی ناواقف نہ ہوں گے جس سے تمام کتب فقہ گونج رہی ہیں، اور اس میں

وارد، آیات واحادیث اس سے منع فرماتی ہیں کہ کوئی علم وتقویٰ وفضائل دینیہ کو بھولے اور خالی نسب پر تفاخر اپھولے"۔ (76)

یہ نقطۂ نظر جس کی بنیاد حدیث وفقہ پر ہے، اہل سنت کے اس ورلڈ ویو کا اثبات کرتی ہے، جس کے مطابق، اسلام میں مراتب کا وہ سلسلہ (hierarchy) پایا جاتا ہے، جس کی بنیاد ایک شخص کے اعلیٰ وادنیٰ خاندان سے انتساب پر ہے۔ اس پہلو پر ماسبق ابواب میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مولانا بریلوی اس حقیقت کو نمایاں کر کے پیش کرنا چاہتے ہیں کہ اہل قریش صرف اپنے قریش ہونے کی بنیاد پر دوسرے تمام لوگوں سے افضل وبرتر ہیں۔ مولانا بریلوی کا یہ نقطۂ نظر ان کے پیغمبرؐ مرکزی فہم دین کے عین مطابق ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد و مولانا عبدالباری فرنگی محلی اور مولانا بریلوی کے درمیان اس تعلق سے نقطۂ نظر کا ایک نہایت اہم فرق خلافت تحریک، اسی طرح بعض دوسرے موضوعات کے تعلق سے یہ بھی تھا کہ مولانا بریلوی کی نظر میں ایک شرعی ہدف کے حصول کے لیے کفار کا تعاون حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ (77) مولانا بریلوی کی مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا عبدالباری کی مخالفت، جس کی وجہ بالعموم ان کی خلافت تحریک کی قیادت تھی (مولانا بریلوی کی نظر میں اس خلافت تحریک کا شرعی خلافت سے حقیقت میں کوئی واسطہ نہیں تھا)؛ جزوی طور پر اس بات پر مبنی تھی کہ ان حضرات نے اس تحریک میں ہندوؤں کے تعاون کا خیر مقدم کیا تھا۔ اس کو زیادہ سے زیادہ تحریک کے بعض تکنیکی پہلوؤں کی مخالفت قرار دیا جا سکتا تھا، لیکن مولانا احمد رضا خاں نے اپنے زمانے کے ہندوؤں کو حربی قرار دے کر اس اختلاف کو بہت زیادہ گہرا کر دیا۔

مسئلے کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس بحث کو مزید وسیع تناظر میں دیکھنے کی کوشش کریں۔ ہندو مسلم تعلقات سے متعلق یہ قابل ذکر بحث دوسرے مسائل کے تعلق سے بھی چھڑتی رہی تھی۔ جیسے ہجرت، تحریک ترک موالات نیز خلافت تحریک۔ ہندو مسلم تعلقات کی یہ بحث اور اس پر دی جانے والی دلیلیں ہی مسلمانوں کے انگریزی حکومت کے تعلق کی بھی دلیلیں تھیں۔ اس باب کے اگلے صفحات میں مولانا احمد رضا خاں اور اس طرح اہل سنت کے ہندو مسلم برطانوی تعلقات سے متعلق نظریات پر اس انداز میں روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی کہ اب تک اس تعلق سے جو دلائل زیر بحث آ گئے ہیں وہ اس موضوع سے مربوط نظر آئیں۔

مسلمان، ہندو اور انگریزی حکومت: اہل سنت کا موقف:

یہ مشہور و معروف بات ہے کہ 1920 میں Paece Treaty of Sevres کے شائع ہونے کے بعد جب خلافت تحریک کا زور کم ہونے لگا[78] تو بعض اہم مسلم قائدین نے مسلمانوں کو اس بات پر ابھارنے کی کوشش کی کہ وہ ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان چلے جائیں۔ اس سے شہ پا کر ہزاروں لوگ افغانستان ہجرت کر گئے۔ ہجرت کی اپیل کی دلیل یہ تھی کہ ہندوستان انگریزی عملداری میں دارالحرب ہو چکا ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا عبدالباری فرنگی محلی اس ہجرت کے پُرزور حامی تھے جبکہ مولانا احمد رضا خاں اس کے سراسر خلاف تھے۔[79] ان کا کہنا تھا کہ ہندوستان دارالاسلام ہے اور اس لیے یہاں سے ہجرت کرنا مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہے۔[80] اگرچہ ابھی مسلمانوں کے اس ہجرت افغانستان پر[81] مزید تحقیق کی ضرورت ہے، تاہم اس بات کے اشارات ملتے ہیں کہ ہجرت کرنے والوں میں زیادہ تر وہ لوگ شامل تھے جو صوبہ جات متحدہ، سندھ اور شمال مغربی سرحدی علاقے میں اقتصادی مسائل سے دوچار تھے۔[82] ہندوستان سے ہجرت کر کے افغانستان جانے والوں سے امیر افغانستان نے وہاں زمین عطا کرنے کا وعدہ کیا تھا، اس بنا پر ہزاروں لوگ یہاں سے اپنا سامان و جائداد چھوڑ کر وہاں کوچ کر گئے لیکن وہاں جا کر انھیں معلوم ہوا کہ وہاں کی صورت حال ہندوستان سے زیادہ بدتر ہے۔[83] مولانا احمد رضا خاں اور دیگر علما نے تحریک ہجرت کے حامی علما پر یہ الزام عائد کیا کہ انھوں نے لوگوں کو ملک چھوڑنے پر آمادہ کیا۔ اس طرح مہاجرین میں سے تلخ تجربے کے بعد وہاں سے لوٹ کر آنے والوں میں سے بعضوں نے اردو پریس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے خواہ مخواہ امیر افغانستان کے معاشی تعاون کے وعدہ کو نہایت بڑھا چڑھا کر پیش کیا تھا۔[84]

1920 میں جمعیۃ کے قائدین مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا عبدالباری فرنگی محلی دوسرے محاذ پر برطانوی حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے۔ یہ محاذ انگریزوں کے ساتھ ترک موالات کا محاذ تھا جس کی قیادت گاندھی جی کر رہے تھے۔ یہ تحریک خلافت تحریک کے بطن سے ہی پیدا ہوئی تھی۔[85] اس تحریک کے قائدین نے انگریزی حکومت کے ساتھ عدم تشدد پر عمل کرتے ہوئے ترک موالات کا نعرہ بلند کیا۔ اس کے لیے سب سے پہلے حکومت کی طرف سے دیے گئے القاب و خطابات کو لوٹانے کی کوشش کی گئی۔[86] گاندھی جی یہ سمجھتے تھے کہ ملک کے لیے آزادی حاصل کی جا سکتی ہے بشرطیکہ تحریک سختی کے ساتھ عدم تشدد کے اصول پر عمل پیرا رہے۔[87]

بیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں شروع سے اخیر تک ہم دیکھتے ہیں کہ علما اور تجدد پسند دونوں طبقوں پر مشتمل مسلم زعما کی اکثریت انڈین نیشنل کانگریس کے شانہ بہ شانہ انگریزی حکومت کے خلاف مختلف کی کارروائیوں میں مصروف عمل تھی۔ (اس وقت مسلم لیگ بالکل ابتدائی مرحلے میں تھی) ترک موالات کی تحریک اس وقت اپنے عروج پر پہنچ گئی جب 1920 میں جمیعۃ علماء ہند نے ایک فتویٰ جاری کیا جس میں کانگریس کی طرف سے عدلیہ، قانون ساز کاؤنسل، اسکول، غیر ملکی سامان اور مزید دوسری چیزوں کے بائیکاٹ کی حمایت کی گئی تھی۔ (88)

مولانا احمد رضا خاں ہندو مسلم اتحاد کو شرعی، نہ کہ قومی و سیاسی، تناظر میں دیکھتے ہوئے شرعی اعتبار سے اس کے جواز کی گنجائش محسوس نہیں کرتے تھے۔ 1920 میں مولانا بریلوی نے "المحجة المؤتمنة" کے نام سے ایک فتویٰ شائع کیا۔ اس میں انھوں نے اس نظریے کے حق میں دلیلیں دیں کہ مسلم قیادت نے ہندوؤں اور برطانوی حکومت کے ساتھ تعلقات کے سلسلے میں توازن کھو دیا ہے۔ وہ ایک طرف برطانوی حکومت سے پورے طور پر اپنا رشتہ منقطع کرنا چاہتی ہے اور دوسری طرف ہندوؤں کے ساتھ قریبی تعلق قائم کرنے کی خواہاں ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے مباح (انگریزی حکومت کے ساتھ تعلق) کو حرام اور حرام (ہندوؤں کے ساتھ تعلق) کو فرض قطعی قرار دے دیا ہے۔ (89) مولانا بریلوی نے یہ خیال ظاہر کیا کہ خالص سیاسی اعتبار سے بھی بجائے آزادی و خود مختاری حاصل ہونے کے مزید قید و پابندی مسلمانوں کے حصے میں آئی ہے۔ اس لیے کہ انگریزی حکومت کے برخلاف جو مسلمانوں کی مذہبی رسومات میں مداخلت نہیں کرتی، ہندوؤں نے اب ان میں بھی مداخلت کرنی شروع کر دی ہے (90) مولانا بریلوی نے مسلم قیادت کے ہندو حامی موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا:

> "اب مشرکین کی پوری غلامی ہو رہی ہے۔ ان کے ساتھ یہ سب کچھ اور ان سے بہت زیادہ کیا جا رہا ہے۔ یہ کون سا دین ہے۔ نصاریٰ کی ادھوری سے اجتناب اور مشرکین کی پوری میں غرقاب، فرمن المطر ووقف تحت المیزاب چلتے پرنالے کے نیچے ٹھہرے مینہ سے بھاگ" کرے۔ (91)

مولانا احمد رضا خاں نے ہندوؤں کو "بالفعل محارب" اور "قاتلین، ظالمین اور کافرین" قرار دیا۔ (92) انھوں نے مسلمانوں کو حال میں ہی ہندوؤں کے ان پر کیے گئے ظلم و ستم کو یاد کرایا۔

"مشرکین ہند کو" لم یقاتلوکم فی الدین " کا مصداق ماننا ایمان کی آنکھ پر ٹھیکری رکھ لینا ہے، کیا وہ ہم سے دین پر نہ لڑیں، کیا قربانی گاؤ پر ان کے سخت ظالمانہ فساد پرانے پڑ گئے، کیا کٹار پور وآرہ اور کہاں کہاں کے ناپاک وہولناک مظالم جو ابھی تازے ہیں، دلوں سے محو ہو گئے، بے گناہ مسلمان نہایت سختی سے ذبح کیے گئے، مٹی کا تیل ڈال کر جلائے گئے، ناپاکوں نے پاک مسجدیں ڈھائیں۔ قرآن کریم کے پاک اوراق پھاڑے، جلائے، اور ایسی ہی وہ باتیں جن کا نام لیے کلیجہ منہ کو آئے"۔ (93)

تحریک ترک موالات سے منسلک مسلم زعما کی اس دلیل کو رد کرتے ہوئے کہ اس ظلم وستم کے مرتکبین چند افراد ہیں نہ کہ پوری ہندو قوم؛ انھوں نے پوری ہندو قوم کو اس بات کا ذمہ دار ٹھہرایا کہ وہ مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہے۔ ان کی نظر میں یہ ہندو جارحیت پسند اپنی پوری قوم کے نمائندہ تھے، کیوں کہ ان کے بقول اگرچہ چند لوگ براہ راست اس جارحیت میں ملوث ہوئے تاہم پردے کے پیچھے سے دوسرے لوگوں نے ان کی مالی مدد کی یا اپنے قلم کے ذریعہ یا دوسرے طریقوں سے ان کے ساتھ تعاون کیا۔ اس تعلق سے کم سے کم جو بات کہی جا سکتی ہے، وہ یہ کہ وہ اس پر رضامند اور اس معاملے میں خاموش رہے۔ (94)

جہاں تک انگریزوں کا معاملہ ہے، تو ان سے (اہل کتاب ہونے کی وجہ سے) شرعی طور پر سماجی تعلق جائز ہے۔ اس شرط کے ساتھ کہ اس سے کفر کو تقویت حاصل نہ ہو اور کسی شرعی حکم کی پامالی نہ ہو۔ مولانا احمد رضا خاں کی یہ باتیں خاص طور پر مولانا ابوالکلام آزاد کے لاہور میں کی گئی ایک تقریر کے پس منظر میں تھیں جس میں مولانا نے کہا تھا کہ اسلامیہ کالج کو انگریزی حکومت سے امداد لینا بند کر دینا چاہیے اور پنجاب یونی ورسٹی سے اپنا الحاق بھی ختم کر لینا چاہیے۔ (95) مولانا احمد رضا خاں کا کہنا تھا کہ اس طرح کا اقدام اس وقت جائز ہو سکتا ہے جب کہ شریعت بھی اس کی اجازت دیتی ہو۔ انھوں نے تعجب کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اگر ایسا ہی ہے تو پھر مسلم قائدین انگریزی حکومت کی عطا کردہ سہولیات مثلاً ریلوے، ٹیلی گراف، ڈاک وغیرہ سے فائدہ کیوں حاصل کرتے ہیں؟ حالاں کہ انھیں معلوم ہے کہ ان کے ذریعہ ان چیزوں کے استعمال سے انگریزی حکومت کی آمدنی میں اضافہ ہوتا ہے:

"کیا یہ معاملات میں سے نہیں ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ برطانوی حکومت سے مالی تعاون لینے کی صورت میں دولت اندر آتی ہے، جب کہ حکومت کی خدمات کو استعمال کرنے

میں دوسرے کے پاس جاتی ہے۔ مقاطعے کی یہ بات، کس قدر عجیب ہے کہ پیسہ دینا تو حلال ہو لیکن لینا حرام ۔... اس عجیب وغریب منطق کے کیا کہنے! ایسی قوم سے متعلق کیا کہا جائے جس نے شریعت کو ہی نہیں بلکہ عین اسلام کو ہی الٹ پلٹ کر کے رکھ دیا ہے"۔ (96)(مفہوم)

فریقین کے درمیان بحث ونزاع کی بنیاد بجائے خود موالات کی تعریف وتوضیح پر مبنی تھی۔ (97) نیز اس بات پر کہ کن شرائط کے ساتھ، کس درجے میں مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ تعلق اور دوستی (موالات) کی اجازت دی گئی ہے۔ مولانا بریلوی کا کہنا تھا کہ ان کا مخالف فریق مسلم غیر مسلم تعلقات کی دو الگ الگ قسموں میں فرق قائم کرنے سے قاصر ہے۔ ایک قسم غیر مسلموں کے ساتھ مجرد معاملات کی ہے جس کی شریعت میں عام اجازت دی گئی ہے، سوائے مرتدین کے۔ دوسری قسم موالات کی ہے، جو غیر مسلموں کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ وہ صرف مسلمانوں کے ساتھ ہی جائز ومشروع ہے۔ (98) ان کا خیال تھا کہ ترک موالات کے حامی جس ہندو مسلم تعلقات کی وکالت کر رہے ہیں، وہ محبت، دلی تعلق اور باہمی اتحاد کے قبیل سے ہے اور یہ ساری چیزیں موالات کے ضمن میں آتی ہیں اور وہ اسلام میں قطعاً حرام وممنوع ہیں۔ دوسری طرف انگریزی حکومت کے ساتھ دنیاوی اور سماجی تعلق کو ممنوع قرار دیا جا رہا ہے حالاں کہ شرعی طور پر اس کی اجازت ہے۔

دونوں فریقوں نے اپنے اپنے حق میں قرآن سے دلیلیں پیش کیں۔ ترک موالات کے حامی قرآن کی دو آیتیں بطور دلیل پیش کرتے تھے۔ یہ دو آیتیں سورہ الممتحنہ کی 8 ویں اور 9 ویں آیتیں ہیں۔ ان آیتوں میں مسلمانوں سے کہا گیا ہے کہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ اس شرط پر تعلق قائم کر سکتے ہیں کہ وہ ان کے ساتھ برسر پیکار نہ ہوں۔ (99) مولانا بریلوی کا کہنا تھا کہ مذکورہ آیتیں سورہ توبہ کی آیت نمبر 73 سے منسوخ ہیں۔ جو غیر مسلمین ومنافقین کے ساتھ سخت ترین موقف اختیار کرنے کا حکم دیتی ہے۔ (100)

جیسا اشتیاق احمد قریشی نے لکھا ہے، چوں کہ مسلم رائے عامہ انگریزوں کی غایت درجہ مخالف ہو چکی تھی، اس لیے مولانا احمد رضا خاں کی اس سے الگ ہٹ کر آواز پر کسی نے بھی کان دھرنے کی کوشش نہیں کی۔ خواہ اس کے حق میں کتنی ہی مضبوط دلیلیں پیش کی جا رہی ہوں۔ (101) تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات کے بارے میں مولانا بریلوی کی رائے کو متفقہ طور پر اہل سنت کے درمیان بھی

قبولیت حاصل نہیں ہوسکی۔ جمعہ کی اذان ثانی کے مسجد کے اندر یا باہر سے ہونے کے مسئلے پر 16-1914 میں جو بحث چلی تھی، خود اہل سنت سے تعلق رکھنے والے بہت سے لوگ مولانا بریلوی کے اس تعلق سے نقطۂ نظر مخالف تھے، اس طرح داخلی سطح پر تنازع کی کیفیت پیدا ہوگئی تھی، یہ معاملہ بھی اس کے مشابہ تھا۔ جیسا کہ اس باب کے شروع میں بتایا گیا تھا، جمعیۃ علماء ہند کے تاسیسی ارکان میں مولانا عبدالماجد بدایونی بھی شامل تھے۔ ان کے پیرومرشد مولانا عبدالمقتدر بدایونی (م: 1915) انجمن خدام کعبہ کی طرف سے حجاز مقدس کو مغربی جارحیت سے بچانے کے لیے کی جانے والی کوششوں کے حامی تھے۔ انھوں نے مولانا عبدالماجد کو ان کوششوں میں شامل ہونے کی ترغیب دی تھی۔ [102] 1916 میں مولانا احمد رضا خاں کے خلاف ازالہ حیثیت عرفی کا مقدمہ عبدالمقتدر بدایونی کے ایک دوسرے شاگرد کے ذریعہ کیا گیا تھا، مقدمہ مولانا عبدالمقتدر کی ایک تحریر کے گرد گھومتا تھا، جن کا انتقال اس وقت حال ہی میں ہوا تھا۔ علمائے بدایوں کی جانب سے تحریک خلافت اور دیگر موضوعات کے تعلق سے مولانا احمد رضا خاں کی مخالفت بظاہر جزوی طور پر مولانا بریلوی کو اہل سنت تحریک کا قائد تسلیم نہ کرنے کے نتیجے کے طور پر سامنے آئی تھی۔ 1920 کی دہائی کی سیاسی صورت حال کے پیش نظر ان لوگوں نے مولانا بریلوی کے اس اصرار سے اتفاق نہیں کیا کہ اہل سنت تحریک پہلے کی طرح ہی محدود مذہبی اور غیر سیاسی سیاق میں اپنی شناخت واضح کررہی ہے۔

کیا مولانا احمد رضا خاں انگریزی حکومت کے حامی تھے؟

مولانا احمد رضا خاں پر بکثرت یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ وہ انگریزی حکومت کے حامی تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ 1910 تا 1921 کے دورانیے میں اہم قومی مسائل جیسے تحریک خلافت، تحریک ہجرت اور تحریک ترک موالات پر انھوں نے جو موقف اختیار کیا، وہ جمعیۃ علماء ہند کے استعمار مخالف موقف کے بالکلیہ برعکس تھا۔ تاہم اس سے یہ تو یقینی طور پر سمجھ میں آتا ہے کہ وہ جمعیۃ علماء ہند کے مخالف تھے، لیکن اس سے اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ وہ برطانوی حکومت کے مخالف نہیں تھے۔

میں اس پہلو سے بحث کرنا چاہوں گی کہ مولانا احمد رضا خاں کو اس وقت تک قومی تحریکات اور سیاسی حق خود ارادیت سے کچھ لینا دینا نہیں تھا، جب تک کہ مسلمانوں کو بلا کسی رکاوٹ کے اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل نہ ہو۔ اسلامی احکامات پر عمل کرنے کی مسلمانوں کو حاصل شدہ آزادی کی بنا پر ان کی نظر میں ہندوستان دارالاسلام تھا۔ ایک عالم کی حیثیت سے ان کا کام اپنے گردوپاس کے

لوگوں کو شرعی رہنمائی فراہم کرنا اور انھیں یہ بتانا تھا کہ اسلامی شریعت (ان کی نظر میں جس کی صحیح ترجمانی وہی کر رہے تھے) کی ترجمانی کس طرح ہو اور اس پر عمل کس طرح کیا جائے؟ اس بنا پر وہ اس بات سے دل چسپی رکھتے اور اس کے ناقد تھے کہ ملک یا ملک سے باہر کے مسلمان کیا لکھ بول رہے ہیں؟ برطانوی حکومت کے تعلق سے انھوں نے خاموش رضامندی کا رویہ اختیار کیا۔ اس کی کھل کر مخالفت نہیں کی۔ اس کی بجائے انھوں نے اس بات کو ترجیح دی کہ وہ خود کو اس سے الگ رکھیں اور اپنی ایسی شناخت بنائیں جو اس کے جھمیلوں سے دور ہو۔

مولانا بریلوی نے برطانوی حکومت سے دوری بنائے رکھنے کا اظہار کئی اہم طریقوں سے کیا۔ انھوں نے خود بھی اس کا تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے برطانوی حکومت کے خلاف نظم لکھی۔ انھوں نے ندوہ کے خلاف آواز بلند کی کیوں کہ اسے انگریزوں کی حمایت حاصل تھی۔ انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کے اس فتوٰی کی مخالفت کی جس میں انھوں نے انگریزی حکومت کی طرف سے 1913 میں کان پور کی ایک مسجد کے انہدام کو یہ کہہ کر صحیح ٹھہرایا تھا کہ یہ انہدام مسجد کے اصل دائرے سے باہر کیا گیا ہے۔[103] جب وہ پوسٹ کارڈ ڈاک سے بھیجتے تھے تو ٹکٹ کو (جس پر ملکہ وکٹوریہ کی تصویر ہوتی تھی) الٹا یعنی سر نیچے پاؤں اوپر کر کے چسپاں کرتے تھے تاکہ اس سے ملکہ برطانیہ کی توہین ہو۔[104] ایک اہم بات یہ ہے کہ 1916 میں ایک مقدمے کے سلسلے میں (جس کا ذکر پیچھے آچکا ہے) انھوں نے عدالت میں حاضر ہونے سے انکار کر دیا جو اس بات کا مظہر تھا کہ وہ عدلیہ کے اقتدار اعلا کا خود کو پابند نہیں سمجھتے۔ تاہم انھوں نے انگریز حکومت کو اپنی تنقید کا ہدف نہیں بنایا جس طرح انھوں نے معاصر مسلم تحریکات کو یا کسی حد تک ہندوؤں کو بنایا۔ اس لیے کہ حقیقی معنوں میں انھیں اس سے مطلب نہیں تھا۔ لیکن اگر انگریزی حکومت کوئی واضح مسلم مخالف پالیسی اختیار کرتی تو وہ بلا شبہ اس کے شدید مخالف ہو جاتے۔

مولانا احمد رضا خاں نے خود کو سیاست سے دور کر رکھا تھا، اس کا ثبوت ان کے بعض پیروکاروں کے ساتھ ہونے والی گفتگو سے بھی ہوتا ہے۔ یہ گفتگو ان کے سوانحی لٹریچر میں شامل ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ان سے جو سوالات کیے جاتے تھے ان کا تعلق مذہبی رسومات وعبادات کے بارے میں یا لوگوں کے ساتھ سماجی تعلقات کے بارے میں ہوتا تھا۔[105] البتہ 1920 کے عشرے میں جو سیاسی ماحول بنا اس کا تعلق براہ راست مسلمانوں سے تھا۔ ایسے میں بعض لوگ موقع بہ موقع ان سے محض اندازے کے مطابق، آنے والی صورت حال وواقعات کے بارے میں، نہ کہ موجود وپیش آمدہ صورت

حال کے بارے میں سوال کرتے تھے۔ اس نوع کی ایک بحث ان کے ایک خلیفہ نے نقل کی ہے جو نہایت دلچسپ ہے اور یہاں وہ میرے موضوع بحث سے مربوط ہے۔

مولانا احمد رضا خاں کے خلیفہ برہان الحق جبل پوری روایت کرتے ہیں کہ 1921 میں خلافت کمیٹی کی ایک میٹنگ بریلی میں منعقد ہوئی۔ اس کے کچھ دنوں بعد کسی نے ان سے سوال کیا کہ کیا ہندوستان کو انگریزوں کی غلامی سے آزادی حاصل ہو جائے گی؟ اور یہ کہ اگر ملک آزاد ہو جائے تو وہ کیا توقع کرتے ہیں؟ عوامی مطالبے کی بنیاد پر کس طرح قاضی شرع اور مفتی شرع کا تعین عمل میں آسکے گا؟ (106)۔ پہلے سوال کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ یقیناً ملک آزاد ہو جائے گا۔ لیکن جہاں تک سوال کے دوسرے حصے کا تعلق ہے تو اس کے جواب کے لیے انھیں کچھ وقت چاہیے۔ چند دنوں کے بعد:

> ''سرکار مجدد دین وملت اعلیٰ حضرت نے بیٹھک میں صبح سے خاص طور سے بہ نفس نفیس کچھ انتظام کرائے۔ بیٹھک کے تخت کو مخصوص تین نشستوں کے ساتھ مزین کرایا گیا اور خود حضور امام اہلسنت تخت کے سامنے خلاف معمول ایک علیحدہ کرسی پر تشریف فرما ہوئے۔ روزانہ کے حاضرین دربار میں جمع ہو گئے تو سرکار اعلیٰ حضرت نے ارشاد فرمایا: ''ملک انگریزوں کے تسلط سے ضرور آزاد ہوگا جمہوری بنیادوں پر اس ملک کی حکومت کا قیام عمل میں آئے گا۔ مگر ملک میں قاضی شرع اور مفتی شرع کے تقرر کے لیے اسلامی شرعی قانون کی بنیاد پر سخت دشواری ہوگی۔ چونکہ ملک کے بنیادی قوانین میں ایسا کوئی لائحہ عمل نہ ہوگا جس کی بنا پر قاضی شرع و مفتی شرع کا تقرر صحیح طور پر ہو سکے۔ لہٰذا میں آج ہی اس کی ابتدا کرنے جا رہا ہوں تا کہ یہ سلسلہ جاری رہے اور آزادی کے بعد کوئی دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے''۔
>
> اس کے بعد پھر ارشاد فرمایا:
>
> ''آج میں پورے ملک ہندوستان کے لیے (حضرت) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی کو قاضی شرع مقرر کرتا ہوں۔ پھر حضرت صدر الشریعہ کی دستگیری فرماتے ہوئے ان کو قاضی شرع کی مخصوص نشست پر دعاؤں کے ساتھ بٹھا دیا''۔ (107) (مفہوم)

اس طرح مولانا احمد رضا خاں نے قاضی کو مدد فراہم کرنے کے لیے دو مفتیان شرع کا تعین کیا۔ جو قاضی شرع کے دونوں جانب بیٹھتے تھے۔ ایک ان کے چھوٹے لڑکے مصطفیٰ رضا خاں تھے اور دوسرے مولانا برہان الحق جبل پوری جن کی سوانح میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

یہ واقعہ کئی وجوہ سے نہایت اہم ہے۔ اس میں پہلے خلیفۂ راشد کے انتخاب کی جھلک نظر آتی ہے۔ پہلے خلیفہ کا تعین کسی ادارے کے ذریعہ نہیں بلکہ عوامی سطح پر اجماع سے ہوا تھا۔ قاضی شرع کے تعین میں براہ راست تقرری اور انتخاب دونوں طریقے جمع ہو گئے تھے۔ ایک شخص یہ سمجھ سکتا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کی پسند کی تائید وہاں موجود تمام لوگوں کے ذریعہ ہوئی ہوگی۔ قاضی شرع اور ان کے دونوں معاون مفتیان کرام پورے ملک کے لیے مقرر کیے گئے تھے۔ اس طرح وہ صرف اہل سنت کے ہی نہیں بلکہ تمام مسالک کے لوگوں کے قاضی اور حکم تھے۔ ایک شخص تصور کرسکتا ہے کہ یہ اہل سنت کے اس دعوے کے عین مطابق ہے کہ وہ صرف مقامی نہیں بلکہ عالمی سطح پر اپنے مکتب فکر کی نمائندہ ہے۔ یہاں آئندہ پیش آنے والے مسئلے کے حل کی موقت نوعیت کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے (جس کی مثالیں بھی اسلام کی ابتدائی تاریخ میں ملتی ہیں) کیا اس حل کا کبھی کوئی حقیقی وزن رہا، اہل سنت تحریک کے اندر ہی سہی!؟ اس بات کے پیش نظر اس 'انتخاب' کا کوئی تذکرہ، میرے خیال میں، اہل سنت کے لٹریچر میں نہیں پایا جاتا۔

اس واقعے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ مولانا احمد رضا خاں نے سیاست کی اس دنیا کو جس میں وہ رہ رہے تھے، نہیں دیکھا تھا۔ اس چیلنج کا ان کے پیروکاروں کو مقابلہ کرنا تھا۔ ان کے بعد کے زمانے میں ان کے پیروکاروں نے ان کی تحریروں میں جو بات پڑھنے کی کوشش کی ہے، اس کے برعکس صحیح بات یہ ہے کہ مولانا بریلوی نے اوائل انیسویں صدی کے ہندوستانی مسلمانوں کے مشکل آفریں سیاسی مسائل کا واضح حل پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی دانش ورانہ کوششیں زیادہ بڑے پیمانے پر انفرادی طور پر عقائد و عبادات پر مرکوز رہیں۔

اب مولانا احمد رضا خاں کے ہندوؤں سے متعلق نظریات پر بحث باقی رہ جاتی ہے۔ اگر برطانوی حکومت سے ان کا بہت زیادہ لینا دینا نہیں تھا، تو حقیقت میں ہندوؤں سے بھی انھیں بہت زیادہ مطلب نہیں تھا۔ انھوں نے ان سے متعلق اپنی زندگی کے آخری سالوں میں اس وقت لکھنا شروع کیا جب کہ آریہ سماج کی شدھی تحریک، جسے مسلمان ارتداد کی تحریک سے موسوم کرتے ہیں۔ اور گاؤ کشی کے مسئلے سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان کشمکش کی فضا پیدا ہوگئی تھی۔ مزید براں مولانا بریلوی نے اوائل بیسویں صدی کی تحریکات کے حوالے سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان سیاسی سطح پر اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی مخالفت کی۔ اس پہلو پر ماسبق صفحات میں روشنی ڈالی جا چکی ہے۔

انگریزی حکومت کی طرح انھوں نے ہندوؤں کے بارے میں بھی اس وقت غور وفکر کرنے کی کوشش کی جب سیاسی کشمکش کے ماحول نے انھیں ایسا کرنے پر مجبور کردیا۔ ان کے ''ملفوظات'' کا ایک اقتباس ان ہندوؤں سے، جن کے درمیان وہ رہ رہے تھے، فاصلہ بنائے رکھنے کی ان کی پختہ ذہنیت کی عکاسی کرتا ہے۔ مولانا کی نظر میں وہ کفار تھے، اس وجہ سے ان کو دشمن خیال کرنا چاہیے تھا۔

ستم ظریفی دیکھیے۔ انھوں نے ایک (برہمن نہ کہ کسی نیچی ذات والا) کو جس سے وہ ایک موقع پر ملے تھے، نجس اور پلید کی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ اس کے ساتھ معمولی نوعیت کے جسمانی مس نے اس ہندو کے تئیں مولانا کو شدید نفرت و کراہیت میں مبتلا کردیا۔ مولانا کا یہ رویہ ہندوؤں کے یہاں موجود مذہبی نوعیت کی پاکی و ناپاکی کے تصور کی عکاسی کرتا ہے:

'بحمد اللہ تعالیٰ میں نے جب سے ہوش سنبھالا، اللہ کے سب دشمنوں سے دل میں سخت نفرت ہی پائی۔ ایک بار اپنے دیہات کو گیا تھا۔ کوئی دیہی مقدمہ پیش آیا جس میں چوپال کے تمام ملازموں کو بدایوں جانا پڑا۔ تنہا رہا۔ اس زمانہ میں معاذ اللہ درد قولنج کے دورے ہوا کرتے تھے۔ اُس دن ظہر کے وقت سے درد شروع ہوا اُسی حالت میں جس طرح بنا وضو کیا اب نماز کو نہیں کھڑا ہوا جاتا۔ رب عزوجل سے دعا کی اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مدد مانگی۔ مولیٰ عزوجل مضطر کی پکار سنتا ہے۔ میں نے سنتوں کی نیت باندھی۔ درد بالکل نہ تھا جب سلام پھیرا اسی شدت سے تھا فوراً اٹھ کر فرضوں کی نیت باندھی۔ درد جاتا رہا جب سلام پھیرا وہی حالت تھی۔ بعد کی سنتیں پڑھیں درد موقوف۔ اور سلام کے بعد پھر بدستور۔ میں نے کہا اب عصر تک ہوتا رہ۔ پلنگ پر لیٹا کروٹیں لے رہا تھا کہ درد سے کسی پہلو قرار نہ تھا۔ اتنے میں سامنے سے اُسی گاؤں کا ایک برہمن کہ خبیث بزعم خود قریب قریب توحید کا قائل اور براہِ مکر وفریب میرے خوش کرنے کے لیے مسلمانوں کی طرف مائل بنتا تھا، گزرا۔ پھاٹک کھلا ہوا تھا مجھے دیکھ کر اندر آیا اور میرے پیٹ پر ہاتھ رکھ کر پوچھا کیا یہاں درد ہے؟ مجھے اس کا نجس ہاتھ بدن کو لگنے سے اتنی کراہت و نفرت ہوئی کہ درد کو بھول گیا اور یہ تکلیف اس سے بڑھ کر معلوم ہوئی کہ ایک کافر کا ہاتھ میرے پیٹ پر ہے۔ (مسلمانوں کو کافروں سے) ایسی عداوت رکھنا چاہیے''۔ (108)

اس سوال کے جواب میں کہ کیا مولانا احمد رضا خاں انگریزی حکومت کے حامی اور ہندوؤں

کے مخالف تھے؟ میں کہنا چاہوں گی کہ اگر چہ انھوں نے اس وجہ سے انگریزی حکومت کی مخالفت نہیں کی کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو بغیر کسی رکاوٹ کے اپنے مذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل تھی۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اوپر یا عمومی سطح پر تمام مسلمانوں کے اوپر انگریزی حکومت کی عمل داری (Jurisdiction) کو قبول نہیں کیا۔ 1916 میں مقدمے کے سلسلے میں عدالت میں حاضر ہونے سے انکار، جس کا ذکر گزر چکا ہے، میری نظر میں ان کے اس اعتقاد کو ظاہر کرتا ہے کہ انگریزی حکومت میں مسلمان قانونی وانتظامی معاملات میں آزاد و خود مختار (Self-governing) رہ سکتے ہیں یا انھیں رہنا چاہیے۔ جہاں تک ہندوؤں کے ساتھ متحدہ کوشش و عمل کا معاملہ ہے، انھوں نے مستقل طور پر خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں کے تناظر میں اس کی مخالفت کی۔ ان کی نظر میں غیر مسلموں کے ساتھ یا دوسرے مسلک کے مسلمانوں کے ساتھ مل کر انگریزی حکومت کے خلاف اقدام کرنا محض ہوشیاری و حکمت عملی پر مبنی مفادات کے حصول کے لیے اپنے اصولوں کو قربان کر دینے کے مترادف تھا۔

■■■

حواشی و حوالہ جات

1- See, e.g., M. Mujeeb, The Indian Muslims (Lahore: Mustafa Waheed, n.d.), pp. 390-91); I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (Karachi: Ma'aref, 1977), pp. 220-23. Which option is chosen (jihad or hijrat) depends on the likelihood of success against the opponent. In the classical theory, jihad may only be undertaken if it is deemed likely to succeed. A noteworthy study of the doctrine of jihad is in Rudolph Peters, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (The Hague: Mouton.

1979), particularly Chapter 2.

2- مثال کے طور پر قریشی لکھتے ہیں: (ص: 223) "یہ نتیجہ نکالنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عبدالعزیز نے سید احمد بریلوی کو جہاد کی نئی تحریک کی قیادت کے لیے تیار کرنے میں اہم رول ادا کیا تھا۔ (عزیز احمد: اسٹڈیز ان اسلامک کلچر ان دی انڈین انوائرن منٹ- آکسفورڈ، کلارنڈن پریس 1969 ص: 215) یہ بات اس بارے میں بہت زیادہ حتمی انداز کی نہیں ہے۔ تاہم وہ لکھتے ہیں کہ شاہ عبدالعزیز نے مسلمانوں کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ مسلمانوں کے دوسرے علاقوں میں ہجرت کر جائیں۔

3- Among them: Pearson, "Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India," 97; Metcalf, Islamic Revival in British India, pp. 46, 50-51; Friedmann, Prophecy Continuous, p. 169. ان تمام بیانات میں مشیر الحق کے ان دلائل کو قبول کیا گیا ہے جن سے متعلق بحث آگے آ رہی ہے۔

4- مشیر الحق: انیسویں صدی کے ہندوستان کی ہیئت شرعی: شاہ عبدالعزیز کے فتاویٰ دار الحرب کا ایک علمی تجزیہ - برہان 4:63 (اکتوبر 1961) ص: 221-44۔

5- ایضاً۔ ص: 222 و دیگر صفحات۔ مشیر الحق کہتے ہیں کہ اس فتویٰ کا حوالہ برطانوی حکومت کے خلاف اپنی جدوجہد کے دفاع میں 20 ویں صدی کے قومیت پسند مسلمانوں نے دیا تھا۔ مشیر الحق کے مطابق، یہ ان کے مفاد میں تھا، تا کہ وہ یہ دلیل پیش کر سکیں کہ شاہ عبدالعزیز کے فتویٰ نے اس بات کو ثابت کر دیا ہے کہ برطانوی حکومت کے خلاف جہاد ایک شرعی فریضہ ہے۔

6۔ ایضاً: ص: 237-235۔

7۔ مشیر الحق کے مطابق، اس طرح کی سیاسی وسماجی صورت حال میں سودی تعاملات کے پیش نظر ان مسلمانوں کے لیے جو پہلے سے ہی قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے تھے۔ یہ جاننا از حد ضروری تھا کہ آیا ہندوستان شرعی طور پر دارالحرب ہو چکا ہے یا نہیں۔ اگر ہو چکا ہے تو آیا ان کے لیے یہاں سودی لین دین کرنا جائز ہو سکتا ہے؟ ایضاً ص: 3-231-228

8۔ باربرا مٹکاف نے معقول طور پر اس موقف کا خلاصہ اس طرح کیا ہے: ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شاہ عبدالعزیز چاہتے تھے کہ مسلمان ہندوستان کے ساتھ وہ رویہ رکھیں جو دارالاسلام کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے مسلمانوں سے برطانوی حکومت کے خلاف عسکری کارروائی کی اپیل نہیں کی۔ تاہم ان کا خیال یہ بھی تھا کہ مسلمان اس بات کا ادراک کریں کہ ریاست کی تنظیم اب ان کے ہاتھوں میں نہیں رہی ہے۔ اسلامک ریوائیول ص: 51۔

9۔ مٹکاف کا خیال ہے کہ غالباً شاہ عبدالعزیز جہاد کے خلاف تھے۔ دیکھیے ص: 55۔

10۔ جہاد پر تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیں پیٹرس: اسلامک ریفارم ص: 53-49۔ اگرچہ سید احمد بریلوی نے تحریکِ جہاد شروع کی تھی تاہم ایسا لگتا ہے کہ ان کا ذہن یہ تھا کہ برطانوی حکومت کے ماتحت علاقے دارالحرب نہیں ہیں۔ وہ وقتی طور پر دشمنوں کے قبضے میں چلے گئے ہیں جن کو واگزار کرنے کی ضرورت ہے۔ ایضاً ص: 49, N.3 مزید دیکھیے پیٹرس، اسلام اینڈ کولونیل ازم، ص: 9-44۔

11۔ Peter Hardy, The Muslims of British India (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 55-57. The most comprehensive study of the Fara'izi movement is Muin-ud-din Ahmad Khan, History of the Fara'idi Movement in Bengal (1818-1906) (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).

12۔ Hardy, pp. 55-57.

13۔ See, e.g., Eric Stokes, The Peasant Armed: The Indian Rebellion of 1857, ed. C. A. Bayly (Oxford, Clarendon Press, 1986), pp. 86-87. اگرچہ بہادر شاہ ظفر نے سفید فام کفار کی حکومت کے خلاف 1857 کی بغاوت کو اسلامی کروسیڈ، میں بدلنے سے انکار کر دیا تھا، تاہم بعض مقامی قائدین مثلاً بخت خاں اس بغاوت کو جہاد خیال کرتے تھے۔ اس بنیاد پر انھوں نے لوگوں کی حمایت حاصل کی۔ ایک دوسری اہم شخصیت مولانا رحمت اللہ کیرانوی (90-1818) نے انگریزی حکومت کے خلاف جہاد کے تصور کی تائید کی۔ لیکن بغاوت کی ناکامی کے بعد وہ مکہ ہجرت کر گئے جب کہ ان کے سر پر حکومت کی طرف سے انعام تھا۔ مارٹن کریمر: اسلام اسمبلڈ: دی ایڈوینٹ آف مسلم کانگریس، نیویارک

کولمبیا یونی ورسٹی پریس، 1986ص:5۔

14۔ ہنٹر کی کتاب پر مناقشے کے لیے دیکھیں: علی گڑھ فرسٹ جینیریشن، ص:12-10۔

15۔ ہارڈی، حوالہ بالا ص:111۔ 1-اسلامی قانون کی جگہ کفار کا قانون لے لے۔ 2-دار الاسلام دار الحرب سے متصل ہو۔ 3-مسلمان اور اہل ذمہ کو سابقہ تحفظ حاصل نہ ہو۔ پہلی شرط زیادہ اہم ہے۔ احناف کے نزدیک اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا دار الاسلام پر دار الحرب کے اطلاق کے لیے بیک وقت تینوں شرائط کا پایا جانا ضروری ہے یا صرف کوئی ایک شرط بھی اس کے لیے کافی ہے۔

16۔ ہارڈی حوالہ بالا۔ ص:13-112۔

17۔ مولانا احمد رضا خاں: اعلام الأعلام بان ہندوستان دار الاسلام، حسنی پریس 1306ھ ص:20 دوبارہ اشاعت در ''دو اہم فتوے''، لاہور: مکتبہ قادریہ 1977۔

18۔ مخالفین کے اس اعتراض کے پیش نظر کہ مولانا احمد رضا خاں برطانوی حکومت کے حامی تھے، یہ رائے اہمیت رکھتی ہے۔ ان کا دفاع کرنے والوں نے بہر حال فتویٰ کے اس حصے کا حوالہ نہیں دیا، (جس کے مطابق وہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے اجتناب کو زیادہ مبنی بر احتیاط تصور کرتے ہیں)

19۔ ان شرائط ثلاثہ کے لیے دیکھیں اوپر حاشیہ نمبر 15۔

20۔ احمد رضا خاں: حوالہ بالا۔ ص:2۔

21۔ مولانا احمد رضا خاں کا اپنی رائے کے برعکس رائے سے متعلق یہ الزام صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اس وقت اگر کسی عالم نے مخالف رائے کا اظہار کیا تھا تو وہ مولانا قاسم نانوتویؒ تھے جو مولانا اشرف علی تھانوی کے بقول اس بات کو ترجیح دیتے تھے کہ ہندوستان دار الحرب ہے۔ ''دو اہم فتوے''۔ ص:55۔

22۔ مولانا اشرف علی تھانوی کے فتویٰ بعنوان تحذیر الاخوان کے لیے دیکھیے: ''دو اہم فتوے'' ص:55-38۔ مولانا احمد رضا سے جو استفتا کیا گیا تھا جس میں برطانوی ہند کی شرعی حیثیت کے ساتھ اہل کتاب کی حیثیت سے متعلق بھی سوال کیا گیا تھا، نیز یہ کہ آیا شیعہ متبدع ہیں یا نہیں، اس کے برعکس مولانا تھانوی سے متعلقہ سوال یہ کیا گیا تھا کہ اس وقت ہندوستان میں سود کا معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ان کا جواب تھا کہ اگرچہ احناف کے درمیان اس تعلق سے اختلاف پایا جاتا ہے کہ دار الاسلام کب اور کس صورت میں دار الحرب بن جاتا ہے، تاہم وہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان میں سودی معاملات جائز نہیں ہیں خواہ وہ ہندوؤں کے ساتھ ہی کیوں نہ کیے جائیں۔ جن کی حیثیت عہد مغلیہ سے اہل ذمہ کی ہے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کے جواب سے بھی اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں برطانوی ہندوستان دار الاسلام تھا۔ ہارڈی کا یہ بیان کہ مولانا گنگوہی نے اس تعلق سے کوئی واضح جواب دینے سے انکار کر دیا تھا، صحیح نہیں ہے۔ دیکھیے ہارڈی کی مذکورہ بالا کتاب۔ ص:174-115۔

23۔ ہارڈی، مسلمس آف برٹش انڈیا۔ ص:114۔ ص:174 پر ہارڈی نے لکھا ہے کہ مولانا عبد الحی نے اس بات کا فیصلہ خود قارئین پر چھوڑ دیا تھا کہ ہندوستان دار الاسلام ہے یا دار الحرب۔ انھوں نے صرف اپنے فتویٰ میں

امام ابو حنیفہ کی دار الاسلام پر دار الحرب کے اطلاق کی شرائط کو ذکر کر دیا تھا لیکن انھوں نے اس سوال سے اعتنا نہیں کیا کہ یہ شرائط ہندوستان میں پائی جاتی ہیں یا نہیں۔

24۔ اگر چہ مسلمان کی نظر میں 1911 میں تقسیم کی منسوخی کا فیصلہ قابل اعتراض تھا نہ کہ 1905 میں تقسیم کا فیصلہ۔ 20 صدی کے برطانوی ہندوستان کے اوائل میں واقع ہونے والے سیاسی واقعات کے عمومی مطالعے کے لیے دیکھئے: ''اے نیو ہسٹری آف انڈیا'' نیویارک۔ آکسفورڈ یونی ورسٹی پریس 1982۔ ط:2، باب: 21-19۔ ان واقعات سے متعلق خاص مسلم نقطہ نظر کے لیے دیکھئے: ہارڈی باب 6,7۔

25۔ دیکھئے ہارڈی ص: 182-176۔

26۔ ایضاً 177-175۔ جنوب مشرقی ایشیا میں اسلامی تحریکات کے تئیں برطانوی حکومت کے اندیشوں کے لیے دیکھیں: اینتھنی ریڈ۔ نائن ٹینتھ سنچری پین اسلام ان انڈونیشیا اینڈ ملیشیا، جرنل آف ایشین اسٹڈیز (1976 xxvi:2) ص: 83-267۔ خلافت تحریک کے پین اسلامی کردار کی بحث آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

27۔ اگر چہ مولانا عبد الماجد شروع میں اہل سنت قیادت سے وابستہ تھے، تاہم ان کے احوال کا مطالعہ بتاتا ہے کہ وہ مولانا احمد رضا خاں اور دوسرے اہل سنت علما کے راستے سے دور ہو گئے تھے۔ اپنے پیر و مرشد مولانا عبد المقتدر بدایونی کی اتباع کرتے ہوئے انھوں نے خلافت تحریک اور کانگریس کی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ دیکھئے محمد احمد قادری تذکرہ علمائے اہل سنت (مظفر پور، بہار، خانقاہ قادریہ اشرفیہ، 1971) ص: 9-146

28۔ Peter Hardy, Partners in Freedom - and True Muslims: the Political Thought of Some Muslim Scholars in British India 1912-1947 (Lund: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1971), pp. 31-32.

29۔ جمعیۃ علماء ہند سے دامن کش ہو جانے والے دیگر علما میں مولانا اشرف علی تھانوی بھی شامل ہیں۔ 1921 کے بعد جمعیۃ پر دیوبندیوں کا غلبہ ہو گیا۔ See Gail Minault, The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India (New York: Columbia University Press, 1982), p. 80; G. R. Thursby. Hindu-Muslim Relations in British India, p. 154.

30۔ دبدبۂ سکندری 57:5 (18 اکتوبر 1920 ص: 6-4) فتویٰ کا صرف پہلا حصہ جو اس بات پر مشتمل ہے کہ ہندوستان دار الاسلام ہے یا دار الحرب، اس میں اشاعت پذیر ہوا ہے۔

31۔ Dabdaba-e Sikandari, 57: 20 (January 31, 1921), 4-6.

32۔ جمعیۃ کی یوپی کی شاخ کے دو نمائندے مولانا نثار احمد کان پوری اور ریاست علی خان شاہ جہان پوری نے اس بات کی کوشش کی کہ مولانا احمد رضا خاں جمعیۃ کی آئندہ (تاریخ مذکور نہیں ہے) ہونے والی میٹنگ میں شریک ہو جائیں۔ لیکن مولانا نے اپنی شرکت کے لیے یہ شرط رکھی کہ اگر جمعیۃ کے لوگ ہندوؤں کے ساتھ اتحاد نہ

کریں اور دیوبندیوں اور وہابیوں کو جمعیۃ میں شامل نہ رکھیں تو وہ خود کو جمعیۃ کا خدمت گار تصور کریں گے اور بیماری اور کمزوری کی وجہ سے اگر چہ وہ میٹنگ میں شخصی طور پر شریک نہیں ہو سکتے تاہم وہ اس میں پڑھے جانے کے لیے ایک تحریر ضرور لکھیں گے۔ اگر چہ مذکورہ بالا علما ان شرائط کی تکمیل پر آمادہ ہو گئے، تاہم دوسرے امور کے علاوہ ہندوؤں کے ساتھ جمعیۃ کی مشارکت کے موقف میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ دیکھئے ایضاً ص: 5۔

33۔ اپنی زندگی کے آخری دو تین سالوں (1921-19-1918) میں مولانا احمد رضا خاں رمضان کے ایام ''بھوالی'' (نزد نینی تال) میں گزارتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ میدانی علاقوں کی گرمی اور تپش کو برداشت کرتے ہوئے انھیں روزہ رکھنا دشوار تھا۔ اس کے برعکس ''بھوالی'' کے پہاڑی علاقے میں روزہ رکھنا نسبتاً آسان تھا۔ حسنین خاں: سیرت اعلیٰ حضرت۔ ص: 4-123۔

34۔ See, e.g, Hardy, The Muslims of British India, pp. 175-182; I. H. Qureshi, Ulema in Politics: a Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent from 1556 to 1947 (Karachi: Ma'aref, 1974), 2nd ed., pp. 229-32; Minault, The Khilafat Movement, pp. 22-24.

35۔ See, e.g., Minault, pp. 10, 22-23.

36۔ ''مینالٹ'' نے ان حالات کی تفصیل بیان کی ہے کہ جن میں ان بھائیوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی سے ملاقات کی تھی۔ ایضاً۔ ص: 3-34۔

37۔ انجمن خدام کعبہ نے بھی ترکوں کی مدد و حمایت کا اشارہ دیا تھا۔ 1916 تک عرب علاقے ترکوں کی حکمرانی میں تھے۔

38۔ انجمن کے معاملات میں مغرب کے تربیت یافتہ لوگوں اور علما کے درمیان باہمی تعاون کی صورت بہتر اور وسیع بنیادوں پر قائم تھی۔ روایت پسند مسلمانوں میں دوسروں کے علاوہ اہم لوگوں میں حکیم اجمل خاں (1863-1928) تھے۔ جو دہلی کے قدیم اطبا کے خاندان سے تعلق رکھتے تھا۔ انھیں بعد میں انڈین نیشنل کانگریس میں اونچا مرتبہ حاصل ہوا۔ ڈاکٹر ایم۔ اے۔ انصاری (1880-1936) بھی نیشنلسٹ مسلمانوں میں تھے۔ اگرچہ انھوں نے یورپ میں تعلیم حاصل کی تھی تاہم وہ ایسے خاندان سے تعلق رکھتے تھے جس میں دو بھائی پیشے سے طبیب تھے۔ ان میں سے ایک مولانا رشید احمد گنگوہی کے تلمیذ تھے۔ دیکھئے: مینالٹ۔ ص: 36-30۔

39۔ کان پور کا مشہور واقعہ اسی سال پیش آیا تھا۔ جس میں مچھلی بازار میں واقع ایک مسجد کے ایک حصہ کو بلدیاتی انتظامیہ نے توڑ دیا تھا۔ عبدالباری اور علی برادران حکومت کے خلاف احتجاجات میں پیش پیش تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal

Practice," in Ewing, ed., Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam, pp. 143-53. See Minault, pp. 46-48, for 'Abd ul-Bari and the 'Ali brothers' role in the affair.

40- See ibid., pp. 36-38.

41- دبدبہ سکندری 49:35 (11 اگست 1913)۔ص:6-5۔

42- Ibid., p. 6.

43- Ibid.

44- اس مراسلت اور اس بارے میں اہل سنت کے دلائل سے واقفیت کے لیے اس کتاب کا باب ہفتم ملاحظہ فرمائیں۔

45- مولانا احمد رضا خاں: تدبیر فلاح ونجات واصلاح (بریلی: حسنی پریس، 1913) ص:15 یہ سوال مولانا احمد رضا کے ایک خلیفہ منشی لال خاں مدراسی نے کیا تھا جو کلکتہ میں رہتے تھے۔ یہ ایک دولت مند تاجر تھے۔ اور 20 ویں صدی کے اوائل میں اہل سنت کی سرگرمیوں میں فعالیت کے ساتھ شریک تھے۔ (مولانا یٰسین اختر مصباحی۔ دہلی سے شخصی ملاقات سے یہ بات معلوم ہوئی)۔ یہاں یہ بات زیر ملاحظہ رہنی چاہیے کہ سوال اور سوال کا جواب یا فتویٰ ترکوں سے تعلق رکھتا تھا نہ کہ عثمانیوں سے۔

46- Ibid., p. 3.

47- Ibid., p. 14.

48- Ibid., pp. 5-6.

49- 1921 میں جمعیت علما ہند کے اس الزام کے جواب میں کہ مولانا احمد رضا نے ترکوں اور مقامات مقدسہ کے لیے کچھ بھی نہیں کیا، مولانا نے جمعیۃ پر بھی وہی الزام عائد کیا کہ اس نے بھی اس تعلق سے کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ جمعیۃ والے عوام سے پیسے اینٹھتے ہیں اور اسے اپنے اسفار، میٹنگوں اور تقریبات پر خرچ کرتے ہیں۔ دیکھیے: دبدبہ سکندری 57:20 (31 جنوری 1921) ص:21۔

50- یہ تجویز کسی بھی طرح سے نئی نہیں تھی۔ دیوبندی علما انگریزی حکومت کے ذریعہ چلائی جانے والی عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹانے سے عوام کو روکتے تھے۔ یہاں تک کہ انھوں نے مولانا قاسم نانوتوی کی سرپرستی میں اپنی ایک الگ عدالت قائم کر لی تھی، دیکھیے: اسلامک ریوائیول ص: 27-146۔ جہاں تک مولانا احمد رضا خاں کا سوال ہے، انھوں نے اپنی زندگی میں عدالت سے احتراز کی پالیسی اختیار کی۔ چناں چہ 1917 میں انھوں نے عدالت کے ایک سمن کا کوئی جواب نہیں دیا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں۔ اس کتاب کا باب ششم۔

51- تدبیر فلاح ص:8-6۔

52- انصار کا لفظ انصار مدینہ کو نظر میں رکھ کر اختیار کیا گیا تھا۔ انصار الاسلام کے بارے میں مزید واقفیت کے لیے

رجوع کریں اس کتاب کا تیسرا باب۔

53۔ السوادالاعظم (مرادآباد) شعبان 1339ھ ص: 8-2۔

54۔ 1947 تک جمعیۃ علما ہند کے نیشنلسٹ تحریکوں کے بارے میں نقطۂ نظر کے تجزیاتی مطالعے کے لیے دیکھیں:
Yohanan Friedmann, "The Attitude of the Jam`iyyat-i `Ulama'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan," Asian and African Studies, 7 (1971), 157-80. Also see Hardy, Partners in Freedom, op. cit.

55۔ اس موضوع پر جو تحریریں لکھی گئی ہیں، ان میں اس کا دستاویزی ثبوت فراہم کیا گیا ہے، جوڈتھ ایم براؤن کی کتاب: "گاندھیز رائز ٹو پاور، انڈین پالی ٹیکس 1922-1915 (کیمبرج یونی ورسٹی پریس 1972) میں اس دورانیے میں گاندھی جی کے سیاسی کردار کے تناظر میں ان واقعات کی تفصیلات پیش کی گئی ہیں۔

56۔ مینالٹ اپنی کتاب "دی خلافت موومنٹ" ص: 3-1 میں اس کی یہ دلیل پیش کرتی ہیں کہ اساسی طور پر یہ ہندوستان کے مفاد میں تھا کہ مسلمانوں کی اس کوشش کو جسے وہ پین ہندوستانی اسلام کے لیے مسلمانوں کی جستجو کا نام دیتی ہیں، قومیت پسندی کے تناظر میں دیکھا جائے نہ کہ اسلامی جذباتیت کے تناظر میں۔ (بحث آگے آرہی ہے)

57۔ Martin Kramer, Islam Assembled, p. 5.

58۔ ایضاً حورانی ص: 6 حورانی لکھتے ہیں کہ "عبدالحمید ثانی نے خلافت کے نظریے کو اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر آگے بڑھایا تھا کہ اس طرح اسے استعماری طاقتوں کے خلاف عثمانی حکومت کے باہر کے لوگوں کی حمایت حاصل ہو سکے گی۔

59۔ Kramer, p. 55. On this, also see Peters, Islam and Colonialism, pp. 90-94.

60۔ Minault, The Khilafat Movement, p. 2.

61۔ Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, pp. 62-65; Kramer, Islam Assembled, pp. 59-61, on `Ubaid Ullah Sindhi; Ian Henderson Douglas, Abul Kalam Azad: an Intellectual and Religious Biography, ed. Gail Minault and Christian W. Troll (Delhi: Oxford University Press, 1988), pp. 176-78; Peter Hardy, Partners in Freedom - and True Muslims, 62 pp.

62۔ 19ویں صدی اور بیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں پر جمال الدین افغانی کے فکری اثرات کے لیے

دیکھیے: عزیز احمد: افغانیز انڈین کان ٹکٹس، جرنل آف دی امریکن اورینٹل سوسائٹی 89,3(1969) جمال الدین افغانی وہ پہلی شخصیت نہیں ہیں جنھوں نے ہندوستان میں پین اسلامی نظریات کی اشاعت کی ہو۔

63- Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, p. 60.

64- Ibid., p. 64.

65- احمد رضا خاں "دوام العیش فی الائمة من قریش" (لاہور: مکتبہ رضویہ، 1980) ص:95۔ اصلاً 1920/1339 میں اس کی تصنیف میں آئی۔

66- احمد رضا خاں: المحجة المؤتمنة فی آیات الممتحنة 1920/1339 در رسائل رضویہ ج،2 (لاہور مکتبہ حمیدیہ 1976) ص:155۔

67- See Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, Chapter I ماوردی اور دوسرے اسلامی مفکرین خلافت اور عمومی سطح پر اسلامی ریاست سے متعلق نظریات کے مطالعے کے لیے: البرٹ حورانی: عربک تھاٹ ان لبرل ایج باب اول۔

مزید دیکھیے: محمود او۔ حداد: رشید رضا اینڈ دی تھیوری آف دی خلافت: میڈیول تھیمس اینڈ ماڈرن کنسرن۔ پی ایچ ڈی کا مقالہ۔ کولمبیا یونیورسٹی 1989 ص:8-42۔ مولانا احمد رضا نے ماوردی کا حوالہ نہیں دیا ہے اگر چہ بعد کے علما کا حوالہ دیا ہے جیسے جلال الدین سیوطی ("تاریخ الخلفا" اور "حسن المحاضرة") کا دیکھیے: دوام العیش ص:52-51۔

68- دوام العیش ص:46۔

69- ایضاً، ص:56-47۔ مولانا احمد رضا خاں نے خلافت کے لیے قریشیت کے علاوہ دیگر چھ شرائط کا بھی ذکر کیا ہے اسلام، حریت، ذکورت، عقل، بلوغ، قدرت۔ بعض اختلاف کے ساتھ ماوردی نے بھی یہ شرائط گنائی ہیں۔ اس کے لیے دیکھیے: تھوماس ڈبلیو آرنلڈ: "دی خلافت" (لاہور: آکسفورڈ یونیورسٹی پریس 1966) ص:2-71۔

70- یہ دلیل ایک حدیث پر مبنی ہے جس کے مطابق رسولؐ نے کہا کہ بنی عباس میں خلافت آجانے کے بعد وہ تا ظہور مہدی، دوسرے کسی خاندان کی طرف منتقل نہیں ہوگی۔ دوام العیش ص:74۔

71- See Wensinck, Handbook of Early Tradition, entry "Imam," p. 109, for a hadis from al-Tayalisi's Musnad (Haidarabad, 1321) which indicates that the imam must be of Quraysh descent. Arnold, The Caliphate, cites variant versions of the same hadis on p. 47. Also see Malcolm H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of

Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1966), for an extended discussion of the issue, particularly with reference to Rashid Rida.

72۔ دوام العیش، ص: 8-65۔

73۔ ایضاً، ص: 80-78 آرنلڈ نے اپنی کتاب ''دی خلافت'' میں ابن خلدون کے نظریہ خلافت سے بحث کی ہے (ص: 6-74) آرنلڈ کے مطابق، ابن خلدون نے خلافت کے لیے قریشیت کی شرط کا دفاع کیا ہے۔ دیکھیے عربک تھاٹ، ص: 24-22۔ ابن خلدون کے خلافت سے متعلق نظریے کے لیے دیکھیے: کیر (Kee) اسلامک ریفارم، ص: 75-174۔ 46-45

74۔ ہارڈی مولانا ابوالکلام آزاد کے دلائل سے متعلق لکھتے ہیں: ''مولانا آزاد اس کلاسیکی اجماع کا انکار کرتے ہیں کہ خلیفہ قریش کے خاندان کا اور مرد ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اسلام جو مساوات اور انسانی اخوت میں یقین رکھنے والا مذہب ہے وہ خلافت کو صرف کسی ایک خاندان کے ساتھ خاص کر دے۔ ان کی نظر میں حدیث میں قریش کے تعلق سے استحقاق خلافت کی جو بات کہی گئی ہے، وہ لازمی نہیں ہے بلکہ وہ مشورے پر مبنی ہے۔ وہ اس بات سے بھی انکار کرتے ہیں کہ اس معاملے میں صحابہ کے درمیان اجماع ہو چکا تھا''۔ ''پارٹنرس آف فریڈم''، ص: 27-26۔

75۔ دوام العیش، ص: 51 یہ حقیقت ہے کہ خاندان ممالیک کے سلاطین خلفا کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ وہ انھیں صرف اپنی حکمرانی کو سند جواز عطا کرنے کا ذریعہ تصور کرتے تھے۔ یہ حقیقت ہے لیکن اس حقیقت سے احمد رضا خاں کی دلیل باطل قرار نہیں پاتی۔

76۔ ایضاً: 97-96۔

77۔ دوام العیش کے نام سے تحریر کردہ فتوی میں قائدین خلافت سے مولانا احمد رضا کے اختلافات کے موضوع سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ انھوں نے تفصیل کے ساتھ اس سے بحث المحجة الموتمنة کی ہے۔ جو 1920 میں ہی ترک موالات کی تحریک کے تناظر میں لکھی گئی تھی۔

78۔ امن معاہدے کی شرائط کے مطابق، ترکی سلطان کے لیے ضروری تھا کہ وہ قسطنطنیہ کو ترکی ریاست کا دارالحکومت رہنے دے۔ لیکن مشرقی ''تھریس'' کو یونان کے لیے چھوڑ دینا تھا۔ نیز اس صورت میں آرمینیا، شام، میسوپوٹامیا اور فلسطین کو خود مختار ریاست کی حیثیت حاصل ہو جاتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہندوستان کی خلافت تحریک کے زعما نے جو تین دعوے کیے تھے، ان میں سے دو دعوں کو قبول نہیں کیا گیا: جزیرۃ العرب مسلمانوں کے زیر اقتدار نہیں رہے گا اور مقامات مقدسہ کی حفاظت و نگرانی کی ذمہ داری خلافت کے حق میں نہیں ہوگی۔ بحوالہ براؤن: گاندھیز رائز ٹو پاور، ص: 217۔ صرف اس دعوے کو قبول کیا گیا کہ خلافت کو دوبارہ وہ ضروری ظاہری و مادی قوت حاصل ہوگی جس سے وہ مذہب کا دفاع کر سکے۔ ایضاً ص: 192 لیکن

1924 میں الغائے خلافت کے بعد خلافت بھی محض اوراق پارینہ بن کر رہ گئی، ص، 217 پر براؤن نے یہ کہہ کر کہ 'جزیرۃ العرب' مسلم اقتدار کے ماتحت نہ رہے گا، اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ جزیرۃ العرب اگر چہ عثمانی خلافت کے ماتحت نہیں تھا، تاہم وہ شریف مکہ کی ماتحتی اور اقتدار میں ضرور تھا۔

79- مختلف تحریروں اور میٹنگوں میں ان اور دوسرے علما نے جو بیانات دیے تھے اور اس وقت کے اردو پریس نکلے تھے، ان کی تفصیل رابعہ محمود کی کتاب: تحریک ہجرت 1920 ایک تاریخ، ایک تجزیہ (لاہور: مکتبہ عالیہ 1986) میں مل سکتی ہے۔

80- فتاویٰ رضویہ، ج: 6، ص: 2 نیز تحریک ہجرت، ص: 72۔

81- اس سے متعلق بعض مختصر تفصیلات اہم تاریخی کتابوں میں موجود ہیں۔ انگریزی میں اس پر چند ہی مقالات شائع ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر دیکھیں:

82- Qureshi, "The 'Ulama of British India," p. 52.

83- تحریک ہجرت، ص: 2-90۔

84- ایضاً، ص: 90۔

85- See Judith Brown, Gandhi's Rise to Power, pp. 216-18, and passim.

86- اس کے بعد دوسرے واقعات بھی پیش آئے۔ 1- حکومتی عہدوں سے استعفا۔ 2- پولس اور فوج سے استعفا۔ 3- ٹیکس کی عدم ادائیگی۔ مینالٹ: دی خلافت موومنٹ، ص: 98۔ گاندھی جی کی قیادت میں یہ دو مرحلے طے ہوئے۔

87- درحقیقت فروری 1922 میں "چوراچوری" کے تشدد پسندانہ واقعے کے بعد گاندھی جی نے عدم تشدد کی اپیل واپس لے لی۔ یہ تحریک اس وقت ملک کے مختلف حصوں میں سول نافرمانی کے مرحلے میں تھی۔ دیکھیے: گاندھیز رائز ٹو پاور، ص: 28-319۔

89- Qureshi, Ulema in Politics, p. 269.

89- المحجة المؤتمنة ص: 197۔

90- ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان پھوٹ پڑنے کے واقعے کی تفصیل جو عید الاضحیٰ میں گائے کی قربانی کو لے کر ہوئی؛ آگے آرہی ہے۔

91. المحجة المؤتمنة، ص: 94۔

92- ایضاً، ص: 136 اور دیگر صفحات۔

93- ایضاً، ص: 116 نیز 137 و دیگر صفحات۔ ان سطور میں کتار پور کا حوالہ، کتار پور، ضلع سہارنپور میں واقع ہونے والے ایک فرقہ وارانہ فساد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ 800 افراد پر مشتمل اس گاؤں کے باشندوں میں ایک تہائی مسلمان تھے۔ ہندو مسلم فساد کی وجہ یہ تھی کہ ہندو اس بات کا مطالبہ کر رہے تھے کہ عید الاضحیٰ کے موقع

پر گائے کی قربانی نہ کی جائے۔ گائے کی قربانی پر مکمل پابندی عائد کر دی جائے۔ اس فساد میں 30 یا اس سے زیادہ مسلمان ہلاک ہوگئے۔ (بعض واقعات میں انھیں جلا کر مار دیا گیا) بہت سے مکانات اور ایک مسجد نذر آتش کر دی گئی۔ تھرس بائی: ہندو مسلم ریلیشنز ان برٹش انڈیا، ص: 82۔

94۔ المحجۃ المؤتمنۃ، ص: 117۔ مولانا احمد رضا نے آگے بڑھ کر یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی ترک موالات تحریک کی یہ دلیل قبول کر لیتا ہے کہ صرف ہندوؤں کی ایک قلیل تعداد ہی مسلمانوں کے خلاف آمادہ جارحیت تھی تو کوئی یہ دلیل بھی دے سکتا ہے کہ ترکوں یا ہندوستانی مسلمانوں کے خلاف آمادہ پیکار انگریزوں کی تعداد بھی تھوڑی ہی ہے۔ ایضاً، ص: 118۔

95۔ ایضاً: 7-96-80۔ مولانا آزاد کی تقریر کو ترک موالات کی تحریک کے اس پروگرام کے تناظر میں دیکھنا چاہیے کہ ہندوستانیوں کو حکومت کی طرف سے چلائے جانے والے اداروں میں شرکت سے انکار کر دینا چاہیے۔

96۔ ایضاً، ص: 86-85۔

97۔ اس پر مزید بحث کے لیے دیکھیں علما ان پالی ٹکس، ص: 71-268۔

98۔ المحجۃ المؤتمنۃ، ص: 95۔

99۔ مولانا احمد رضا خاں کے فتوئی کا عنوان قرآن کی سورت الممتحنہ سے ماخوذ ہے۔ اس سورت کی متعلقہ دونوں آیتوں 8 اور 9 کا ترجمہ یہ ہے: ''جن لوگوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی نہیں لڑی اور تمھیں جلا وطن نہیں کیا، ان کے ساتھ سلوک و احسان کرنے اور منصفانہ برتاؤ کرنے سے اللہ تعالیٰ تمھیں روکتا، بلکہ اللہ تعالیٰ تو انصاف کرنے والوں سے محبت کرتا ہے''۔ اللہ تعالیٰ کی تمھیں صرف ان لوگوں کی محبت سے روکتا ہے، جنھوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائیاں لڑیں اور تمھیں دیس سے نکال دیا اور دیس نکالا دینے والوں کی مدد کی۔ جو لوگ ایسے کفار سے محبت کریں وہ قطعاً ظالم ہیں''۔

100۔ سورہ توبہ کی آیت 73 کا ترجمہ ہے: ''اے نبی، کافروں اور منافقوں سے جہاد جاری رکھو اور ان پر سخت ہو جاؤ۔ ان کی اصل جگہ دوزخ ہے جو نہایت بد ترین جگہ ہے''۔

101۔ مولانا احمد رضا خاں اور دوسرے اہل سنت کے قائدین ہی صرف ترک موالات کے مخالف نہیں تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی انھی دلائل کے ساتھ اس کے خلاف ایک فتوئی تحریر کیا تھا۔ علما ان پالی ٹکس، ص: 270۔

102۔ محمود احمد قادری: علمائے اہل سنت، ص: 147۔

103۔ المحجۃ المؤتمنۃ، ص: 4-142۔

104۔ میں پروفیسر مسعود احمد کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے نمونے کے پوسٹ کارڈ اسی طرح کر کے دکھائے۔

105۔ یہ مولانا احمد رضا خاں کے لیے قابل صد افتخار بات تھی کہ انھوں نے ایک بھی ایسا سوال نہیں چھوڑا جس کے

جواب نہ دیے ہوں۔ ان کے متبعین بھی اس بات پر فخر کرتے تھے کہ وہ کسی بھی سوال کے جواب میں اپنے حافظے سے قرآن، حدیث اور فقہ کے دلائل پر مبنی فوری جواب دے دیتے ہیں۔

106۔ محمد رمضان عبدالعزیز رضوی: تذکرہ حضرت برہان ملت (جبل پور، آستانہ عالیہ رضویہ سلامیہ 1985) 20-21۔

107۔ ایضاً، ص: 22-21۔

108۔ احمد رضا خاں، ملفوظات، ج: 2، 79-78۔

اختتامیہ

پاکستان کے بارے میں اہل سنت کا نقطہ نظر

گزشتہ باب میں اس پہلو پر روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ جماعت اہل سنت نے 20-1919 میں منظر عام پر آنے والی خلافت تحریک کے ساتھ تعاون کیوں نہیں کیا۔ اور انگریزی حکومت کی مخالفت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی طرف سے مشترکہ طور پر کی جانے والی کوششوں میں وہ کیوں شریک نہیں ہوئی؟ ان سطور میں میں اس موضوع پر روشنی ڈالنا چاہوں گی کہ مولانا احمد رضا خاں کی 1921 میں وفات کے بعد ان کے متبعین کی قیادت میں، خاص طور پر مسئلہ پاکستان کے تعلق سے جماعت اہل سنت نے کون سا رخ اپنایا۔ بالاختصار لیکن ممکنہ وضاحت کے ساتھ بحث کا احاطہ کرنے کے لیے میں نے اہل سنت کی تین شخصیات کا انتخاب کیا ہے جن کی خدمات سے یہاں بحث کی جائے گی۔ یہ تینوں شخصیات شخصی طور پر مولانا احمد رضا خاں سے بہت زیادہ قریب تھیں اور 1940 کے عشرے میں انھوں نے پاکستان اور مسلم لیگ کے تعلق سے الگ الگ موقف اختیار کیا تھا۔

مولانا نعیم الدین مراد آبادی

مولانا نعیم الدین مراد آبادی 1882 میں مراد آباد میں پیدا ہوئے۔ وہ بڑے ہونہار طالب علم تھے۔ انھوں نے آٹھ سال کی عمر میں حفظ قرآن مکمل کیا۔ اس کے بعد فارسی، عربی، اور طب کے ساتھ درس نظامی کے اہم حصہ کی تکمیل کی۔ (1) تیس سال کی عمر میں انھوں نے مدرسہ امدادیہ، مراد آباد میں داخلہ لیا، جہاں انھوں نے مدرسے کے مہتمم سید شاہ گل محمد سے منطق وفلسفہ اور حدیث کا درس لیا (2)۔ 19 سال کی عمر میں انھوں نے درس نظامی سے فراغت حاصل کرلی۔ اس کے بعد اس مدرسے میں انھوں نے فراغت کے دوسرے سال افتا کی تعلیم حاصل کی۔ اس طرح 1902 میں بیس سال کی عمر میں انھیں مروجہ دینی تعلیم سے فراغت حاصل ہوگئی۔ کچھ دنوں کے بعد انھوں نے سید شاہ گل محمدؒ کے ہاتھ پر بیعت کی اور ان کی حلقۂ ارادت میں آگئے۔ (3)

کہتے ہیں کہ اس وقت مراد آباد میں جہاں پر مدرسہ شاہی ہے وہیں پر مدرسہ امدادیہ واقع تھا۔ مدرسہ شاہی کا قیام بانی دارالعلوم دیوبند مولانا محمد قاسم نانوتوی کے ہاتھوں عمل میں آیا تھا اور دارالعلوم دیوبند کے مماثل اصول وضوابط پر اس کی تنظیم وتشکیل عمل کی گئی تھی۔ (4) اپنی زندگی میں مولانا نانوتوی کبھی کبھی یہاں درس بھی دیتے تھے۔ ظاہر ہے یہ زمانہ مولانا نعیم الدین مراد آبادی کے زمانے سے قبل کا ہے۔ مولانا مراد آبادی کی شخصیت پر اس دیوبندی ادارے کی قربت کے کیا اثرات مرتب ہوئے، ان کا کچھ بھی اندازہ نہیں ہے۔

اگرچہ ان کی سوانح میں ان کی حیات کی ترتیب وار تفصیلات درج نہیں ہیں، جن سے ان کے فکری ارتقا کو سمجھا جاسکے، تاہم جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ جماعت اہل سنت کے ساتھ ان کی وابستگی بتدریج طے پائی تھی۔ ان کے والد مولانا معین الدین مولانا محمد قاسم نانوتوی کے مرید تھے۔ مولانا نعیم الدین مراد آبادی کی سوانح حیات کے مطابق، اپنے پیر کی ''اصل حقیقت'' کا علم مولانا معین الدین کو بیسویں صدی کے شروع میں ہوا جب کہ مولانا نانوتوی کے انتقال پر کئی سال گزر چکے تھے:

> ''حضرت مولانا محمد معین الدین صاحب نے محمد قاسم نانوتوی کے ہاتھ پر بیعت کی تھی، اس وقت وہابی اپنی وہابیت کو بہت چھپاتے تھے، چنانچہ مولوی قاسم نے حضرت مولانا معین الدین صاحب کو میلاد شریف پڑھنے، قیام کے ساتھ صلوۃ والسلام پڑھنے کی اجازت دی اور بہت برکت والا عمل بتایا۔ حضرت مولانا معین الدین صاحب سے جب کہا گیا کہ محمد قاسم وہابی تھا، تو انھوں نے فرمایا میں کس طرح مانوں مجھے خود انھوں نے میلاد شریف پڑھنے، قیام کے ساتھ صلوۃ وسلام پڑھنے کی برکت سے خبردار کیا، اور اجازت دی ہے جب موصوف کو فتاویٰ حسام الحرمین دکھایا اور تحذیر الناس مصنفہ مولوی قاسم نانوتوی، جس میں انھوں نے ختم نبوت کا انکار کیا ہے، دکھائی اور عبارت تحذیر الناس کو فتاویٰ حسام الحرمین سے مطابق کیا، اس وقت موصوف نے ان کی بیعت فسخ کی اور اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی کے دستِ حق پرست پر بیعت کی۔'' (5)

اس اہم واقعے پر مولانا نعیم الدین مراد آبادی کی سوانح میں مزید کوئی تبصرہ نہیں کیا گیا۔ تاہم اس حقیقت کے پیش نظر کہ ایک مرید کا اپنے پیر سے زندگی بھر کا تعلق ہوتا ہے، بلکہ اس کے بعد بھی باقی

رہتا ہے۔ نیز اہل سنت کی دیوبند کے ساتھ جو چپقلش رہی ہے، اس کو دیکھتے ہوئے ایسا لگتا ہے کہ مولانا معین الدین کے مولانا قاسم نانوتوی سے بیعت ختم کرنے سے پہلے کچھ قابل ذکر واقعات ومناقشات ضرور پیش آئے ہوں گے۔ اس کے باوصف، یہ بات تو بہر حال سمجھ نہیں آتی ہی ہے کہ مولانا نعیم الدین کے والد کا دیوبندی علما سے تعلق تھا اور یہ کہ ان کی پرورش ایسے گھرانے میں ہوئی تھی، جو دیوبندی نظریات سے ہمدردی رکھتا تھا۔ اگر ایسا ہے تو یہ بات یقینی ہے کہ انھیں نوجوانی میں بعض معاملات میں اپنے والد سے کچھ اختلاف ہوا ہوگا۔ انھوں نے ان سے دوری بنائی ہوگی اور والد کو اس بات کے لیے قائل کرنا چاہا ہوگا کہ وہ دیوبندیوں سے اپنا رشتہ منقطع کر لیں (6)۔

ایک دوسرے واقعے سے بھی اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نوجوانی میں وہ اہل سنت کے تصور دین سے پوری طرح متفق نہیں تھے۔ کیوں کہ وہ مستقل طور پر مولانا ابوالکلام آزاد کے مشہور اخبار الہلال اور البلاغ (7) میں دین کی تبلیغ واشاعت کے لیے مضامین لکھا کرتے تھے۔ (مولانا معین الدین کے مرشد کی تبدیلی کے واقعے کی طرح) یہ واقعہ بھی نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ دین وسیاست کے تعلق سے مولانا ابوالکلام آزاد کے نظریات اور اہل سنت کے نظریات کے درمیان بہ مشکل ہی کچھ وجہ اشتراک پایا جاتا ہو (8)۔ حقیقت میں اہل سنت کی ہمدردی مولانا آزاد کے والد مولانا خیر الدین (1831-1908) کے ساتھ تھی جو فقہ میں ابوحنیفہ کے مقلد تھے اور انھوں نے ہندوستانی ''وہابیوں'' کے خلاف کافی کچھ لکھا تھا (9)۔ مولانا آزاد نے ان دونوں معاملات میں اپنے والد سے اختلاف کیا۔

ہمیں نہیں معلوم کہ مولانا نعیم الدین مرادآبادی کے نظریات میں تبدیلی کس طرح پیدا ہوئی۔ اس بارے میں مزید الجھن اس روایت سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ انھوں نے الہلال اور البلاغ کے لیے مضامین بھی لکھے تھے اور علم غیب کے مسئلے پر ایک کتاب بھی تصنیف کی تھی (10)۔ ایک روایت کے مطابق، اس کتاب پر مولانا احمد رضا خاں کی نظر پڑی تو انھوں نے اس کے مصنف سے ملنے کی خواہش ظاہر کی۔ دوسری روایت کے مطابق، ''نظام الملک'' نامی ایک رسالے میں مولانا نعیم الدین کے بہت سے مضامین کو پڑھ کر مولانا احمد رضا خاں ان کی طرف متوجہ ہوئے تھے۔ ان مضامین میں جودھپور کے ایک ''وہابی'' کی خبر لی گئی تھی (11)۔

مولانا کی فکری زندگی کے بعد کا مرحلہ واضح ہے۔ مرادآباد میں رہتے ہوئے انھوں نے قلم کے وسیلے سے (12) اہل سنت کے نظریات کے دفاع کے لیے خود کو وقف کر دیا تھا۔ مزید براں وہ

دیوبندی، اہل حدیث، شیعہ، عیسائی اور آریہ سماجی ان تمام کے ساتھ مناظرے میں بھی سرگرم رہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مناظرے میں انھوں نے ایک آریہ سماجی کو اس بات کا قائل کر دیا کہ ہندوؤں کا تناسخ ارواح کا عقیدہ محض لغو ہے۔ ایک دوسرے مناظرے میں انھوں نے ایک آریہ سماجی کی زبان بند کر دی جب کہ ایک دیوبندی کو اس آریہ سماجی کے سامنے منہ کی کھانی پڑی تھی (13)۔ مولانا احمد رضا خاں ان کو اس قدر اہمیت دیتے تھے کہ انھیں ملک میں مختلف جگہوں پر مخالفین، خاص طور پر جبکہ وہ اہم اور قابل ذکر ہوں، سے مناظرے کے لیے، بغیر کسی پیشگی تیاری کا موقع دیے، بھیج دیا کرتے تھے۔ (14)

مولانا احمد رضا خاں کو ان کی صلاحیتوں پر کس قدر اعتماد تھا اس کا اندازہ اس واقعے سے ہو سکتا ہے کہ انھوں نے مولانا عبدالباری فرنگی محلی کو مائل بہ توبہ کرنے کے لیے ایک وفد کا امیر بنا کر انھیں ہی لکھنؤ بھیجا تھا۔ یہ 21-1920 کی بات ہے۔ یہ توبہ طلبی خلافت تحریک کے درمیان ان کے دیئے جانے والے ایک بیان کے ردعمل میں تھی۔ (15) مولانا مرادآبادی کے سوانح نگار کے مطابق، اس واقعے کے چند سالوں کے بعد خلافت تحریک کے اساسی قائد مولانا محمد علی جوہر مرادآباد آئے اور انھوں نے خود بھی مولانا مرادآبادیؒ کی موجودگی میں توبہ کی۔ (16) مولانا مرادآبادی کی تنظیمی صلاحیت وقابلیت بھی قابل ستائش تھی۔ مولانا بریلوی کو جہاں خالص اکیڈمک چیزوں میں امتیاز حاصل تھا، وہیں ان کو اداروں کی تاسیس و تنظیم میں بھی کمال حاصل تھا۔ ان کے کارناموں میں مدرسہ نعیمیہ کا قیام شامل ہے، جو آگے چل کر ایک مکمل جامعہ بن گیا۔ اسی طرح ''جماعت رضائے مصطفیٰ'' نامی شدھی مخالف تحریک کی انھوں نے قیادت کی۔ مذکورہ جماعت نے اسلام سے منحرف ہو جانے والے لوگوں (ملکانہ راجپوت) کو دوبارہ حلقۂ اسلام میں لانے کے لیے اپنے ارکان کو آگرہ، اجمیر اور قریبی اضلاع کے دیہاتوں میں بھیجا۔ یہ 1920 کی دہائی کا واقعہ ہے۔ (17) 1924 میں مولانا مرادآبادی نے السواد الاعظم کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا جس میں ان کے معاون ان کے شاگرد رشید محمد عمر نعیمی تھے۔ 1925 میں انھوں نے اہل سنت علما پر مشتمل ''آل انڈیا سنی کانفرنس'' کی تشکیل کی۔ تنظیم کے نام سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ جمعیۃ علماء ہند اور خلافت کانفرنس کے جواب میں قائم کی گئی تھی۔ مولانا نعیم الدین مرادآبادی کی سوانح کے مطابق، یہ تنظیم یا تحریک مولانا مرادآبادی نے اس وقت قائم کی جب انھوں نے ہندوؤں کے درمیان مسلم مخالف جذبات کو پنپتے ہوئے دیکھا جو نہ صرف شدھی تحریک کی شکل میں بلکہ گاؤکشی کے مسئلے پر ان کی حساسیت کے تناظر میں بھی سامنے آ رہی تھی۔ ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں:

"شدھی تحریک کے بعد ہندوؤں نے گروکل تحریک شروع کی جس کا مقصد گؤشالائیں، کالجز، بھون... وغیرہ قائم کرنا تھا۔ جہاں نوجوانوں کا داخلہ لیا جاتا اور انھیں اس طرح تربیت دی جاتی تھی کہ اس کا ذہن آخری حد تک مسلم مخالف بن جائے۔ مفتی نعیم الدین صاحب نے فرمایا کہ اگرچہ بظاہر اس تحریک کا مقصد تعلیم کی اشاعت ہے، تاہم حقیقت یہ ہے کہ 20، 25 سال بعد یہ لوگ خون کی ہولی کھیلیں گے.... چناں چہ اس حقیقت کو ذہن میں رکھتے ہوئے انھوں نے علما کو اس کی خطرناکیوں سے آگاہ کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے ان سے کہا کہ آپ کو ان حالات کا صحیح علم نہیں ہوگا۔ آپ کو اس صورت حال سے نمٹنے کی تیاری کرنی چاہیے۔ انھوں نے تمام علما اور مشائخ اہل سنت کو ملک کے کونے کونے سے مرادآباد بلوایا۔ چار دنوں تک اس حساس مسئلے پر گفتگو و بحث ہوئی اور اس طرح آل انڈیا سنی کانفرنس وجود میں آئی۔" (18) (مفہوم)

مولانا مرادآبادی کی سوانح میں 1925 کے واقعات و حالات پر جو روشنی ڈالی گئی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت آل انڈیا سنی کانفرنس میں ہندو مخالف جذبات پائے جاتے تھے۔ (19) جس طرح مولانا احمد رضا خاں نے اس سے چند سال قبل جمعیۃ علماء ہند اور خلافت تحریک کی ہندو مسلم اتحاد کی کوششوں کی مخالفت کی تھی، اسی طرح آل انڈیا سنی کانفرنس نے آزادی کے حصول کے لیے ہندو مسلم اتحاد و یک جہتی کی کی جانے والی مساعی کو بالکلیہ مسترد کر دیا۔ (20) بلکہ اس سے آگے بڑھ کر مولانا بریلوی کے بڑے بیٹے مولانا حامد رضا خاں نے سرے سے آزادی کے حصول کے ہدف کو ہی غیر ضروری قرار دے دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ سوراج کا مطلب ہندو راج ہے۔ اس لیے وہ اس بات کے لیے دعا گو تھے کہ ہندو اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوں۔ (21) اس کی بجائے انھوں نے اور کانفرنس سے وابستہ دوسرے لوگوں نے قومی سطح پر مسلمانوں کی تعلیمی و اقتصادی حالت کو بہتر بنانے کی کوششوں کی وکالت کی۔

اس وقت سنی کانفرنس کی نئی خصوصیت اپنے اثرات کا ہمہ گیر پیمانے پر اظہار تھا۔ کانفرنس کے آغاز میں ہی اس کے کارکنان نے صوبہ، ضلع اور تحصیل کی سطح پر اس کی شاخوں کے قیام کی ضرورت پر زور دیا۔ مولانا حامد رضا خاں نے کانفرنس کی ان مختلف سرگرمیوں کا خاکہ پیش کیا، جو کانفرنس کے مطمح نگاہ تھی۔ ان میں سب سے اہم نشانہ شدھی تحریک کے خلاف تبلیغی اور مسلمانوں کی 'باطل' جماعتوں کے

خلاف اصلاحی کوششیں تھیں۔ اس کے لیے اس ضرورت پر زور دیا گیا کہ قومی سطح پر مدارس کھولے جائیں۔ تا کہ وہ ان فرائض سے عہدہ برآ ہونے میں اہم کردار ادا کریں۔ مولانا حامد رضا خاں نے فرمایا کہ ہر مدرسہ کا مقصد تبلیغ ہو۔ طلبۂ مدارس کو اس مقصد کے لیے ضروری تربیت دی جائے اور منتخب طلبہ واساتذہ کو اس بات پر آمادہ کیا جائے کہ وہ ہفتہ میں دو دن اس کام میں صرف کریں۔ (22)

ان کا کہنا تھا کہ مختلف سطحوں کے مدارس ومکاتب قومی سطح پر قریہ قریہ قائم کر دیئے جائیں جن کا الحاق ایک قومی سطح کے ادارے سے ہو۔ (23) ان مدارس میں قرآن اور دینیات کی تعلیم دی جائے۔ اس ضمن میں مولانا امجد علی اعظمی کی ''بہار شریعت'' (24) سے فائدہ اٹھایا جائے۔ نیز ہندسہ اور عربی اور فارسی کی بھی ان میں تعلیم دی جائے۔ لڑکوں کے طرز پر لڑکیوں کے مدارس بھی کھولے جائیں۔ جن میں دینیات کے ساتھ انھیں کشیدہ کاری اور خانہ داری کی تعلیم وتربیت دی جائے۔ ایسے مدارس ہوں جن میں اسکولوں میں تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی دینی تعلیم کا نظم کیا جائے۔ وہ اپنی اسکول کی تعلیم کے بعد روزانہ ایک گھنٹہ دین کی تعلیم حاصل کریں۔ ہر مدرسے میں دار الافتا کا شعبہ قائم ہو۔ اگر چہ اہم فتاویٰ کو جاری کرنے سے قبل ان کی جمعیۃ عالیہ کے ذریعہ تصدیق وتوثیق ضروری ہو۔ اسی طرح مبلغین، اساتذہ اور مناظرین وغیرہ جمعیۃ عالیہ کے تحت تیار کیے جائیں۔ (25)

اخیر میں مولانا حامد رضا خاں نے یہ خیال پیش کیا کہ مسلمانوں کو اقتصادی حالت کو بہتر بنانے کے لیے خود اپنی تجارت شروع کرنی چاہیے خواہ وہ کتنے ہی چھوٹے پیمانے پر کیوں نہ ہو، تا کہ انھیں ہندو مالکین کی ماتحتی میں ملازمت نہ کرنی پڑے۔ (26) انھیں پیسے بچا کر سب سے پہلے زمینیں خریدنی چاہئیں۔ اگر چہ ایک شخص کو وراثت میں زمینیں حاصل ہوئی ہوں لیکن اسے خود بھی زمینیں خرید کر ان میں اضافہ کرنا چاہیے۔ انھوں نے یہ بھی مشورہ دیا کہ ہر شخص کو شروع سے ہی اپنے بچوں کے لیے اپنی آمدنی سے بچت کرنی چاہیے۔ اگر ایک ایک پیسہ بھی جمع کیا جائے تو 50 سالوں میں بہت زیادہ ہو جائے گا۔ (27) لوگوں کو اپنے اخراجات کو کم کرنا چاہیے۔ شادی وغیرہ کی تقریبات پر اسراف اور فضول خرچی سے بچنا چاہیے۔ ایک شخص کو ایسے گھر میں شادی کرنے سے احتراز کرنا چاہیے جہاں شادی کرنے میں اسے قرض لینا پڑے۔ (28)

آل انڈیا کانفرنس کی 1925 کے اجلاس میں، جیسا کہ اس سے متعلق رپورٹ میں بتایا گیا ہے، پورے ملک سے تقریباً ڈھائی سو ارباب علم ودانش شریک ہوئے۔ (29) کانفرنس کے ایک اہم

معاون پنجاب کے پیر جماعت علی شاہ تھے۔(30) اپنے خطاب میں انھوں نے کانفرنس کے ہندو اور جمعیۃ علماء ہند مخالف موقف کی زبردست تائید کی۔(31) انھوں نے فرمایا کہ ہندوؤں کے ساتھ اور آزاد فکر مسلمانوں، جیسے احمدیوں (قادیانیوں) اور اہل حدیثوں کے ساتھ اتحاد قائم نہیں ہوسکتا۔ اہل سنت وجماعت کے درمیان، جو ہندوستان میں مسلمانوں میں اکثریت میں ہیں، پہلے سے ہی اتحاد و یک جہتی قائم ہے۔ اصل ذمہ داری یہ ہے کہ ایمان کو مضبوط کیا جائے، سماجی لعنتوں مثلاً تمبا کونوشی اور شراب نوشی کے چلن کو ختم کرنے کی کوشش کی جائے۔ زیادہ سے زیادہ مدارس قائم کیے جائیں اور دعوت و تبلیغ کی اہم ذمہ داری ادا کی جائے۔

آل انڈیا سنی کانفرنس کا دوسرا اجلاس 1935 میں بدایوں میں اور تیسرا اجلاس 1946 میں بنارس میں منعقد ہوا۔ میں 1946 والے اجلاس سے متعلق کچھ گفتگو کرنا چاہوں گی جس میں پاکستان کے مسئلے پر بحث ہوئی تھی۔ رپورٹ کے مطابق، اس اجلاس میں 5000 مشائخ، 7000 علما اور دو لاکھ سنی افراد شریک ہوئے۔(32) قائدین میں سے مولانا نعیم الدین مرادآبادی، مولانا مصطفیٰ رضا خاں (مولانا احمد رضا خاں کے چھوٹے بیٹے) مولانا ظفر الدین بہاری اور سید محمد اشرفی جیلانی کچھوچھوی شریک تھے۔ آخر الذکر نے اجلاس کے سامنے استقبالیہ کلمات پیش کیے۔

بدقسمتی سے، نہ ہی سید محمد اشرفی جیلانی(33) کے خطبے سے اور نہ ہی اس اجلاس میں منظور کی گئی قراردادوں سے اس اجلاس کے موقع پر ہونے والے بحث ومباحثے کا کوئی اندازہ ہوتا ہے۔ اسی طرح پاکستان کے مسئلے پر بھی اس میں کوئی بات شامل نہیں ہے، جو اجلاس کے چند ہی سالوں کے بعد وجود میں آنے والا تھا۔ خطبہ میں سیاسی تناظر میں آخیر تک کوئی بات شامل نہیں تھی۔ اس میں پہلے اجلاسات کے خطبوں کی طرح سنی مسلمانوں سے صرف تبلیغ، مدارس کے قیام اور دین سے تعلق قائم کرنے کے ذریعہ اپنی حالت کو بہتر بنانے کی بات کہی گئی۔ قیاس کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ سنی علما میں۔ سے بعض لوگ مسلم لیگ کے حامی ہوں گے۔(34)

بہرحال سید محمد اشرفی کا خطبہ آل انڈیا سنی کانفرنس کی تعلیم وتبلیغ سے متعلق فکر وتوجہ کی عکاسی کرتا ہے۔ بعض مواقع پر خطبے میں پاکستان کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن لفظی معنوں میں مثلاً یہ بات کہ اگر مسلمان پاکی وپاکیزگی کے حامل ہوجائیں تو فطری طور پر پاکستان وجود میں آجائے گا:

"چوں کہ ہر مسلمان کو صبح سے شام تک مسلمان بن کر رہنا چاہیے۔ چوں کہ ہر ہر لمحہ اس کی

نگرانی ہو رہی ہے۔ اگر اس کی صحیح تربیت ہو تو اس کا ایک ایک سانس اسلام کے لیے ہو سکتا ہے۔ پھر یہ سانس اس عظمت کو سامنے لاتی ہے، جس کو ہم پاکستان کہتے ہیں...

اگر ہر مسلمان خدا کے لیے مرنے اور جینے والا ہو۔ تو آپ کو یقین رکھنا چاہیے کہ آپ خلیج بنگال اور بحر ہند کے درمیان پاکستان کو تشکیل پاتا ہوا دیکھیں گے۔ جب ایک قوم کو علم و عمل میں پاکیزگی حاصل ہو جاتی ہے تو وہ جہاں بھی قدم رکھتی ہے۔ وہ جگہ پاکستان بن جاتی ہے۔ (مفہوم)''(35)

سید محمد نے تفصیل کے ساتھ اس بات کا تذکرہ کیا ہے کہ ہندوستان کے مختلف حصوں میں بسے ہوئے اہل سنت کے افراد کے ساتھ تال میل کی کمی ہے جس کے نتیجے میں یہ ناکامی دیکھنے کو مل رہی ہے کہ ان کی طرف سے اپنی حالت کو بہتر بنانے کی باضابطہ کوشش نہیں کی جا رہی ہے۔ (36) چار دنوں تک جاری رہنے والے اس اجلاس میں اس موقع پر اور اس سے قبل دوسرے اجلاسات کے مواقع پر سامنے آنے والی تجویزوں پر عمل درآمد کی قراردادیں منظور کی گئیں۔

خطبہ کے اخیر میں سید محمد نے اپنی حالت کو بہتر بنانے کی منصوبہ بندی کے تناظر میں آل انڈیا سنی کانفرنس پاکستان کے لیے مسلم لیگ کی حمایت کے موقف کو سراہا۔ انھوں نے کہا کہ نظری طور پر تو وہ چاہتے ہیں کہ پورا ہندوستان ہی پاکستان ہو جائے۔ لیکن صورت حال میں آہستہ آہستہ پیدا ہونے والی تبدیلیوں کو دیکھتے ہوئے انھوں نے اس نظریے کی حمایت کی کہ ملک کے ایک حصے کو الگ کر دیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ پاکستان میں اسلام کا قانون نافذ ہو:

''اہل سنت کے جن لوگوں نے اس پیغام (قیام پاکستان) کو قبول کیا جسے مسلم لیگ نے عام کیا تھا، اور جنھوں نے اس کے لیے رائے عامہ کو ہموار کرنے کی کوششیں کی، ان کی نظر میں اس کا مقصد بس اتنا تھا کہ ہندوستان کے ایک حصے میں قرآن اور اسلام کے قوانین پر مبنی ایک اسلامی ریاست وجود میں آجائے۔ اس حصے میں غیر مسلم ذمیوں کو مکمل تحفظ حاصل ہوگا۔ انھیں کلی آزادی حاصل ہوگی کہ وہ سماجی زندگی گزاریں اور اپنے مذہب پر عمل کریں... اگر لیگ نے سنیوں کے اس تصور سے ہٹ کر کوئی راہ اپنائی ہوتی تو کسی سنی کے لیے یہ قابل قبول نہیں ہوتا۔'' (مفہوم)(37) نیز:

''پاکستان میں ایسے مجرم کو بخشا نہیں جائے گا جو کلے کا اقرار کرتے ہوئے، خود کو سنی کہنے

کے باوجود ایک اسلامی ریاستی مقتدرہ سے نالاں ہو"۔ (38)

سید محمد نے کہا کہ جہاں تک آل انڈیا سنی کانفرنس کا معاملہ ہے تو حقیقت یہ ہے کہ مسلم لیگ، کانفرنس کے اس جذبے کی ترجمان ہے کہ وہ خالص دینی معاشرہ وجود میں آئے جو خلفائے راشدین کے عہد میں پایا جاتا تھا۔ (39) اس اعتبار سے مسلم لیگ کا نشانہ وقتی نوعیت کا ہے۔ مستقبل میں اصل نشانے کو پورا کرنے کے لیے آل انڈیا سنی کانفرنس کی ضرورت پڑے گی:

"اگر دوسری جماعتوں کی طرح سنیوں کو بھی حقوق حاصل ہیں۔ وہ جینے کا حق رکھتے ہیں، اپنے دین کی حفاظت کر سکتے ہیں۔ اپنے مستقبل کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ اپنی جماعت کو تباہی سے بچا سکتے ہیں۔ اپنی مسجدوں اور خانقاہوں کو سجا سکتے ہیں، اپنے مراکز کو راہ مستقیم پر قائم رہ سکتے ہیں؛ تو انھیں ایسے میں دوسری تنظیموں سے قطع نظر آل انڈیا ملی کانفرنس کی ضرورت ہے۔" (مفہوم) (40)

البتہ پاکستان سے متعلق کانفرنس نے جو قرار داد منظور کی، اس میں سید محمد کے خطبے میں پاکستان کی جس طرح حمایت کی گئی تھی، اس کی طرف بہت معمولی اشارہ کیا گیا تھا۔ قرار داد کے الفاظ یہ ہیں:

"آل انڈیا سنی کانفرنس کا یہ اجلاس پورے طور پر پاکستان کے مطالبے کی حمایت وتائید کرتا ہے۔ اور اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ علما اور مشائخ اہل سنت اس بات کے لیے تیار ہیں کہ انہیں ایک اسلامی ریاست کو وجود میں لانے کے لیے جو بھی قربانی دینی پڑے گی وہ دیں گے۔ وہ اس کو اپنی ذمہ داری تصور کرتے ہیں کہ قرآن وسنت اور فقہ کی رہنمائی میں ایک ریاست کی تشکیل عمل میں آئے"۔ (41) (مفہوم)

جیسا کہ ہمیں اس اجلاس کی کارروائی رپورٹ کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے، اس میں ایسی کوئی تجویز نہیں ہے کہ پاکستان کے نام پر ایک نئے گھر کی تلاش کے لیے بڑے پیمانے پر ہجرت شروع کی جائے اور ہزاروں خاندانوں کو گھر سے بے گھر کر دیا جائے۔ لگتا ہے کہ یہ تصور کر لیا گیا کہ ماضی کی طرح علمائے اہل سنت مسلمانوں میں دین کو پھیلانے اور دینی اصلاحات کو روبہ عمل لانے کی کوشش کرتے رہیں گے اور اس طرح ملک میں ان کے اثر ونفوذ میں اضافہ ہوتا رہے گا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ملک کے ایک حصے میں ایک ایسی ریاست کو وجود میں لانے کی کوشش کریں گے جس پر شرعی قانون کی بالادستی

قائم ہوگی اور ان کی امیدوں کے مطابق لوگوں کی زندگی میں دینی انقلاب برپا ہو جائے گا۔

جہاں تک مولانا نعیم الدین مراد آبادی کا معاملہ ہے، انھوں نے پاکستان ہجرت نہیں کی۔ تقسیم ہند کے وقت اُن کی عمر تقریباً 60 سال تھی۔ ان کا ایک سال بعد 1948 میں انتقال ہوا۔ لیکن اپنی وفات سے قبل انھوں نے کراچی، لاہور اور پاکستان کے دوسرے مقامات کا دورہ کیا، جہاں انھوں نے علمائے اہل سنت سے ملاقاتیں کیں اور انھیں تبلیغ و دعوت اور دوسرے کاموں کی تلقین و نصیحت کی۔ (42)

شاہ اولا د رسول محمد میاں مارہروی

شاہ اولاد رسول (1892-1952) جنھیں عام طور پر محمد میاں کے نام سے جانا جاتا ہے؛ ضلع سیتاپور میں پیدا ہوئے، جو لکھنؤ کے شمال میں واقع ہے۔ وہ اپنے والد کی طرف سے سید اولاد رسول (وفات: 1851، شاہ آل رسول یعنی مولانا احمد رضا خاں کے پیر و مرشد کے بڑے بھائی) کی تیسری نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ وہی خاندان ہے جس کے جد اعلیٰ شاہ برکات اللہ (1660-1730) تھے، جو سلسلۂ برکاتیہ کے بانی ہیں۔ برکاتیہ زیدی سید اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے تھے۔ محمد میاں کے آبا واجداد سترہویں صدی میں بلگرام سے مارہرہ ہجرت کر کے آگئے تھے۔ تاہم خاندان کی ایک شاخ 20ویں صدی کے اوائل تک وہیں سکونت پذیر رہی۔ خاندان کی یہ مشرقی شاخ شیعہ تھی۔ (43)

محمد میاں نے اپنے خاندان کے اکابر اور دیگر علما سے تعلیم حاصل کی۔ انھوں نے ان سے حفظ قرآن اور عربی و فارسی اور درس نظامی کی تعلیم لی۔ انھوں نے اپنی تعلیم بدایوں کے مدرسہ عالیہ قادریہ میں مکمل کی اور اگر چہ مولانا احمد رضا خاں سے انھوں نے کچھ بھی نہیں پڑھا تھا، تاہم وہ انھیں اپنے استاذ کی حیثیت دیتے تھے۔ (44) وہ ایک اچھے قلم کار تھے۔ چناں چہ انھوں نے تقریباً 30 کتابیں تصنیف کیں جن میں اپنے خاندان کی تاریخی سرگزشت کے علاوہ اس زمانے کے سیاسی موضوعات پر تحریر کردہ کتابیں شامل ہیں۔ انھوں نے اپنے والد شاہ محمد اسماعیل حسن 'شاہ جی' (1855-1914) کے ہاتھ پر بیعت کی۔

چوں کہ محمد میاں سید تھے اور مولانا احمد رضا خاں کے پیر شاہ آل رسول کے خاندان کے فرد تھے، اس لیے طبعی طور پر وہ مولانا بریلوی کے قریبی لوگوں میں سے ایک تھے۔ مولانا بریلوی خاص طور پر نوری میاں سے گہرا تعلق رکھتے تھے۔ (45) نوری میاں کے انتقال کے بعد مولانا احمد رضا خاں مارہرہ میں سالانہ ان کے عرس میں شریک ہوا کرتے تھے۔ (46) مزید براں وہ ہر سال شاہ آل رسول کا عرس

بریلی میں اپنے گھر پر مناتے تھے۔

مولانا احمد رضا خاں اور ان کے خلفا سے محمد میاں کے گہرے تعلق کا اندازہ دیگر چیزوں کے علاوہ اس چیز سے ہوسکتا ہے کہ اپریل 1921 (24-22 شعبان 1339) میں انصار الاسلام کے پہلے اجلاس کا خطبۂ صدارت انھوں نے ہی پیش کیا تھا۔ یہ تنظیم مولانا بریلوی نے ترکوں کی مدد اور دوسرے امور (مثلاً غیر مسلم حکمرانی سے حجاز کی حفاظت) کے لیے فنڈ جمع کرنے کی غرض سے قائم کیا تھا۔ [47]

مزید برآں 20 ویں صدی میں جو اجتماعی مسائل و موضوعات سامنے آئے تھے، ان میں محمد میاں کا نقطۂ نظر وہی تھا، جو مولانا احمد رضا خاں کا تھا۔ مولانا بریلوی کی طرح (1920 کی دہائی میں) ان کی رائے بھی یہی تھی کہ اس وقت ہندوستان شرعی طور پر دارالاسلام کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہندو مسلم اتحاد کی مذمت کی جانی چاہیے اور یہ کہ خلافت تحریک بجائے خود محض برطانوی حکمرانی سے ہندوستان کی آزادی کا وسیلہ ہے۔ [47] اسی طرح مولانا احمد رضا خاں کی طرح وہ بھی اس بات کے قائل تھے کہ (1920 کے عشرے میں) ہندوستان سے (افغانستان کی طرف) ہجرت جائز نہیں تھی۔ [48]

ان معاملات میں محمد میاں مولانا نعیم الدین مراد آبادی کے بھی ہم خیال تھے جنھوں نے ہندو مسلم اتحاد اور خلافت تحریک کو مسترد کر دیا تھا۔ مولانا نعیم الدین مراد آبادی نے انصار الاسلام کے اہداف و مقاصد کی تائید کی تھی اور 1921 میں اس کے منعقد ہونے والے اجلاس کو محمد میاں کی طرح خطاب کیا تھا۔ [49] مزید براں ان دونوں نے 1920 کے عشرے میں شدھی تحریک کے خلاف وجود میں آنے والی تحریک جماعت رضائے مصطفیٰ کے لیے مل کر کام کیا تھا۔ [50]

تاہم 40-1935 تک وہ مولانا مراد آبادی اور آل انڈیا سنی کانفرنس کے دوسرے ساتھیوں سے دور ہوتے چلے گئے۔ دوری کی وجہ یہ اہم سوال تھا کہ کانفرنس کی قیادت کا مسلم لیگ کے تعلق سے کیا موقف ہونا چاہیے؟ شاید ان دونوں کے درمیان نقطۂ نظر کا فرق ہی تھا جس کی بنا پر 1935 میں محمد میاں نے جماعت اہل سنت کی بنیاد ڈالی جس کا دفتر مارہرہ میں تھا۔ یہ نئی جماعت ان علما اور مشائخ کی نمائندگی کرتی تھی جو خود کو اہل سنت کہتے تھے۔ اس کے صدر خود محمد میاں تھے۔ [51] اس کا سالانہ اجلاس محمد میاں کے والد شاہ محمد اسماعیل شاہ جی کے سہ روزہ عرس کے موقع پر منعقد ہوتا تھا۔

1946 میں محمد میاں سے وابستہ برکاتیہ سلسلہ کے مشائخ نے "اہل سنت کی آواز" نامی ماہنامے کا اجرا کیا۔ اس میں جماعت اہل سنت کی سرگرمیوں کی خبریں شائع ہوتی تھیں۔ اسی ماہنامے

سے ہمیں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ محمد میاں اور ان کے حامیوں نے مسلم لیگ اور آل انڈیا سنی کانفرنس کی مخالفت کیوں کی۔ دراصل جماعت اہل سنت مسلم لیگ کے پاکستان کے مطالبے کی مخالف تھی۔

''اہل سنت کی آواز'' کے پہلے ہی شمارے میں اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ اس نے 1946 کے اپنے اجلاس میں بعض قراردادیں منظور کی ہیں۔ ان قراردادوں میں یہ بات شامل تھی کہ:

''ہم زعمائے اہل سنت کفار ومشرکین کی پارٹی کانگریس سے بری اور بیزار ہیں۔ اسی طرح مرتدین ومنافقین پر مشتمل مسلم لیگ سے بھی اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہیں..آل انڈیا سنی کانفرنس 23 سالوں کے بعد نظروں سے اوجھل لیگ کے جامے میں سامنے آئی ہے۔ اور سنت مطہرہ پر عمل کی دعوے دار ہے۔ تاہم وہ غیر شرعی چیزوں سے خود کو پاک نہیں کر پائی ہے۔ اس کے برعکس وہ ''مظلم'' لیگ کی کھل کر حمایت کرتی رہی ہے۔ اس لیے یہ ہماری شرعی ذمہ داری ہے کہ ہم اس سے دور رہیں۔ دبدبہ سکندری نے تو سنی کانفرنس کی مخالفت کی نہایت واضح پالیسی اختیار کر لی ہے... یہ اجتماع.... شدت کے ساتھ اس کی مذمت کرتا ہے۔'' (مفہوم)(52)

اس اجلاس میں جماعت اہل سنت نے احرار اور خاکسار پارٹی کے فتنے کی بھی مخالفت ومذمت کی تھی۔ (53)

1947 کے فروری یا مارچ کے (ربیع الآخر 1365) کے شمارے میں شائع شدہ ایک مقالے میں وضاحت کے ساتھ برکاتیہ سلسلے کے مشائخ کی مسلم لیگ کی مخالفت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مذکورہ مقالے کے مصنف حسن میاں نے لیگ پر یہ الزام عائد کیا کہ وہ اس بات کی پروا نہیں کرتی کہ اس کے مؤیدین کافر ہیں یا مسلمان۔ اس لیے لیگ ایسے مسلمانوں کے مفاد میں نہیں ہے، جو شریعت پر عمل پیرا ہو اور لیگ کے ممبران میں سے نہ ہو۔ نیز وہ محمد علی جناح کو ''سیاست کا نبی'' اور ''قانون کا محافظ'' نہ سمجھتا ہو اور لیگ کی شریعت کو قبول نہ کرتا ہو۔ (54) لیگیوں کے پاس پاکستان کا دروازہ ہر کافر، مشرک، ہندو، عیسائی اور یہودی کے لیے کھلا ہوگا۔ حقیقی مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی جگہ نہ ہوگی۔ اسی طرح مقالہ نگار نے مزید لکھا ہے کہ لیگ کی کانگریس کے ساتھ جنگ، مسلمانوں کے تئیں اس کے اظہار محبت کی طرح ایک حربہ ہے۔ مسلمانوں کو لیگ کی طرف سے جو یقین دہانیاں کرائی جارہی ہیں، ان کا مقصد اپنے سیاسی ایجنڈے کی تکمیل کے لیے لوگوں کی حمایت حاصل کرنا ہے۔ اپنے آپ میں ان کی کوئی حقیقت

نہیں ہے۔ مقالہ نگار کے بقول یہ حیرت کی بات ہے کہ آل انڈیا سنی کانفرنس اس چال کو نہیں سمجھ پائی۔ مقالہ نگار نے سنی کانفرنس کے لوگوں کو قرآن کی اس آیت کی یاد دلائی کہ: ''اے مومنو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا راز دار نہ بناؤ۔ وہ تمہاری خرابی کے کسی موقع سے فائدہ اٹھانے میں نہیں چوکتے۔ تمہیں جس چیز سے نقصان پہنچے وہی انہیں محبوب ہے۔ (آل عمران: 118)[55]

اس نے مزید لکھا کہ ہمیں اس کے سوا اور کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم باطل پسندوں سے دور رہیں* جیسے لیگ، کانگریس اور دوسری جماعتیں اور پوری طرح 13 سو سالہ قدیم شریعت پر قائم رہیں۔[56] جماعت اہل سنت اس وقت جن بنیادوں پر لیگ کی مخالفت کر رہی تھی، اور اپنے موقف کے حق میں جو دلائل پیش کر رہی تھی، وہ مولانا احمد رضا خاں کے ان دلائل کے مشابہ تھے، جو انھوں نے 1920 کے عشرے میں ہندو مسلم اتحاد اور خلافت تحریک کے خلاف پیش کیے تھے۔ جس طرح حسن میاں کا خیال تھا کہ لیگ کے مطالبۂ پاکستان کا کوئی بھی تعلق مسلمانوں کے مذہبی مفادات سے نہیں ہے، اسی طرح مولانا احمد رضا خاں نے خلافت تحریک کے ذریعہ ترکی خلیفہ کی مدد کو سیاسی مفاد کے حصول کے لیے کیا جانے والا عمل تصور کیا تھا۔ ''اہل سنت کی آواز'' میں لکھنے والوں نے واضح طور پر یہ بات کہی کہ وہ مولانا احمد رضا خاں کے پیروکار ہیں۔ ان کے نقش قدم کی اتباع کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ جو لوگ پاکستان کے مسئلے پر ان کے موقف سے اتفاق نہیں کرتے وہ مولانا احمد رضا خاںؒ کے حقیقی پیروکار نہیں ہیں:

> ''جو لوگ کل مجدد اعظم (امام احمد رضا خاں) کے روبرو سر جھکائے رہتے تھے۔ جن کے سامنے ان کے حلق سے آواز نہیں نکلتی تھی۔ آج انھوں نے خود کو مجدد دین وملت کے مقام پر فائز کر لیا ہے۔ لوگوں کو اپنے جال میں پھنسا کر وہ سرکنڈے کی طرح زمانے کی ہوا کے ساتھ ہلتے ڈولتے رہتے ہیں۔'' (مفہوم)[57]

''اہل سنت کی آواز کا جولائی 1947 (شعبان 1365ھ) کا پورا شمارہ محمد میاں اور مولانا نعیم الدین مرادآبادی کے درمیان ہونے والی مراسلت کے لیے مختص کیا گیا ہے۔ جس انداز میں ان دونوں حضرات کے درمیان ہونے والی مراسلت کو شائع کیا گیا ہے، اس سے واضح طور پر یہ اشارہ ملتا ہے کہ 9-1938 سے 1947 کے درمیان فروغ پانے والا اختلاف ایک نہ ختم ہونے والے مرحلے میں پہنچ چکا تھا۔ مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور محمد میاں کے درمیان تعلقات میں جو شگاف آیا تھا اور برکاتیہ

سلسلے کے مشائخ کو مولانا نعیم الدین مراد آبادی کے ساتھ اختلاف سے جو دھچکا پہنچا تھا، اس کا اندازہ ان دونوں حضرات کی باہمی مراسلت کے بعد حسن میاں کے اس تبصرے سے ہوتا ہے کہ اگرچہ آستانہ برکاتیہ، آستانہ عالیہ رضویہ (خانقاہ مولانا احمد رضا خاںؒ) اور اسی طرح دوسرے لوگوں کا قبلہ و کعبہ رہا ہے، تاہم مولانا نعیم الدین مراد آبادی کو اس بات میں عار محسوس ہوئی کہ وہ مارہرہ آ کر شخصی طور پر محمد میاں صاحب سے ملاقات کریں۔(58)

مولانا برہان الحق جبل پوری:

جہاں مولانا نعیم الدین مراد آبادی اور ان کے ساتھیوں نے لیگ اور پاکستان کی باہر سے تائید کی اور محمد میاں اور دوسرے شیوخ تصوف نے لیگ اور پاکستان دونوں کی مخالفت کی، وہیں مولانا برہان الحق جبل پوری نے ایک تیسرا ہی موقف اختیار کیا۔ انھوں نے اپنے شہر جبل پور سے مسلم لیگ کے لیے قائدانہ کردار ادا کیا۔ جہاں تک قضیۂ پاکستان کا تعلق ہے، وہ اس بارے میں عالم کی بجائے ایک ایسے مقامی لیڈر کا کردار رکھنے والے تھے، جو اس سے قطع نظر کہ لیگ کے ارکان کے نظریات وافکار صحیح ہیں یا غلط، اپنی قیادت کو مضبوط کرنا چاہتا تھا۔

مولانا برہان الحق جبل پوری (1892-1984) کا شجرۂ نسب (حضرت) ابوبکر صدیق (وفات 13/634) سے ملتا ہے۔ اس لیے وہ خود کو صدیقی کہتے تھے۔ ان کا خاندان 1865 سے جبل پور میں رہتا آیا تھا۔ 1865 میں مولانا کے دادا عبدالکریم، جو انگریزی حکومت میں میر منشی اور کوتوال کے عہدے پر فائز تھے، حیدر آباد کے قریب کسی جگہ سے جو مدراس آرمی کا حصہ تھا، جبل پور آئے تھے۔(59) یہاں آنے کے چند سالوں بعد انھوں نے انگریزی ملازمت ترک کر دی اور خود کو مذہبی تعلیم و تدریس کے لیے وقف کر دیا۔ انھوں نے پہلے قادری سلسلے میں 'ویلور کے' ایک شیخ طریقت سے اور نقش بندی سلسلے میں ایک دوسرے شیخ سے بیعت کی۔(60) عبدالکریم کی مولانا احمد رضا خاں سے مراسلت ہوئی تھی، اگرچہ ملاقات کی نوبت نہیں آئی۔ وہ مولانا احمد رضا خاں کو بہت زیادہ تعظیم و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔(61)

مولانا برہان الحق کی ابتدائی تعلیم خاندان کے بڑے بزرگوں کی نگرانی و سرپرستی میں ہوئی۔ ان بزرگوں میں ان کے دادا عبدالکریم اور والد مولانا عبدالسلام شامل ہیں۔ مولانا عبدالسلام جو عالم دین تھے، مدرسہ عیدالاسلام (!) میں تدریس و افتا کی خدمت انجام دیتے تھے۔ 1890 کے عشرے میں

وہ ندوۃ العلماء کی تحریک میں شامل ہوئے اور نہایت اہم اور ذمہ دارانہ حیثیت میں اجلاسات میں شریک ہوئے۔ درس نظامی کے نصاب میں تبدیلی کے مسئلے کو لے کر مولانا شبلی نعمانی سے ان کو اختلاف ہوا۔ نیز ندوہ کے بعض دوسرے امور کے تعلق سے بھی ان کا عدم اتفاق سامنے آیا اور اس طرح وہ ندوہ سے الگ ہو گئے۔(62) اس کے بعد دوسرے اہل سنت کے ساتھ مل کر وہ ندوہ کے ساتھ مخالفت کے محاذ پر ڈٹ گئے۔ اس حیثیت میں مولانا احمد رضا خاں کے ساتھ ان کی قربت بڑھی۔ 1895 میں مولانا احمد رضا خاں نے انھیں سند فضیلت عطا کی۔(63)

اس کے نتیجے میں طبعی طور پر آگے چل کر مولانا احمد رضا خاں اور مولانا برہان الحق جبل پوری کے درمیان تعلق وقربت کافی بڑھ گئی۔ مولانا برہان الحق نے لکھا ہے کہ خاندان میں جب بھی کوئی ناگہانی حادثہ وغیرہ پیش آتا تو وہ انھیں ضرور خط لکھتے یا ٹیلی گرام بھیجتے تھے۔(64) مولانا برہان الحق کو 1904 میں ایک بھائی پیدا ہوا تو اس کا نام مولانا بریلوی نے ہی رکھا اور پھر چند سالوں کے بعد جب اس کی وفات ہو گئی تو مولانا جبل پوری سے اس کی تعزیت کی۔ 1908 میں ایک ہی دن میں مولانا احمد رضا خاں کے بھائی حسن رضا اور مولانا برہان الحق کے چچا کا انتقال ہوا تو دونوں نے ایک دوسرے کے تئیں تعزیت پیش کی۔(65)

مولانا احمد رضا خاں کے ساتھ مولانا برہان الحق کے خاندان کی جو احترام وعقیدت سے بھرپور وابستگی تھی، اس کی بنا پر انھیں مولانا بریلوی سے ذاتی طور پر ملنے کی زبردست خواہش ہوئی۔ وہ لکھتے ہیں کہ جب وہ نو سال کے تھے تو انھوں نے خواب میں دیکھا کہ وہ بیمار ہیں اور انھیں بیماری سے اس وقت شفا حاصل ہوئی جب مولانا احمد رضا خاں نے انھیں تعویذ دیا۔ اس خواب کے جلد ہی بعد وہ طاعون کا شکار ہو کر بستر مرض پر دراز ہو گئے۔ چناں چہ مولانا بریلوی نے انھیں تعویذ دیا اور وہ اس سے اس بیماری سے اچھے ہو گئے۔(66) چند سالوں بعد 6-1905 میں انھوں نے مولانا بریلوی سے اپنی ملاقات کی خواہش پوری کی۔ اس سال مولانا برہان الحق اپنے والد مولانا عبدالسلام کے ساتھ حرمین سے واپسی پر مولانا بریلوی کے استقبال کے لیے بمبئی گئے۔ مولانا احمد رضا خاں نے، جو اب اہل سنت کے علما کی نظر میں مجدد کا مقام حاصل کر چکے تھے، حرمین کے اس سفر کے ذریعہ دیوبندیوں کے خلاف بازی لے جا چکے تھے۔ مولانا بریلوی کے ساتھ بمبئی میں دس دنوں کی صحبت ومعیت کے مولانا جبل پوری کے ذہن پر گہرے اثرات مرتسم ہوئے۔(67) 14-1913 میں مولانا برہان الحق اپنے والد کے ساتھ بریلی گئے۔

کیوں کہ مولانا بریلوی نے مولانا عبدالسلام کو جمعہ کی اذان ثانی کے بارے میں تنازعہ (جس کا تفصیلی تذکرہ گزشتہ صفحات میں آچکا ہے) کے تعلق سے بریلی بلایا تھا۔ (68) مولانا جبل پوری بریلی آنے کے بعد تین سالوں تک یہاں رہے۔ اس درمیان وہ مولانا بریلوی کے کاموں میں ہاتھ بٹاتے رہے اور مدرسہ مظہرالاسلام بریلی میں تعلیم وتدریس کا فریضہ بھی انجام دیتے رہے۔ (69) مولانا احمد رضا خاں سے انھوں نے علم توقیت سیکھا۔ 1917 میں وہ جبل پور لوٹ آئے اور انھوں نے مولانا بریلوی سے درخواست کی کہ وہ یہاں تشریف لائیں، جس کے مطابق 1919 میں مولانا بریلوی نے جبل پور کا سفر کیا۔ یہاں انہوں نے مولانا جبل پوری کی دستار بندی فرمائی (70) پھر چند سالوں بعد انھیں سند خلافت بھی عطا کی۔

1920 کے عشرے میں مولانا برہان الحق جبل پوری نے مولانا بریلوی کی طرف سے تحریک خلافت، ترک موالات، ہندو مسلم اتحاد اور تحریک ہجرت کی مخالفت کے تعلق سے مولانا بریلوی کا ساتھ دیا۔ (71) مارچ 1921 میں انھوں نے بریلی میں منعقد ہونے والی خلافت کمیٹی کی ایک میٹنگ میں شامل جماعت رضائے مصطفیٰ کے ایک وفد میں شرکت کی اور کمیٹی کو وفد کے نقطۂ نظر سے آگاہ کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد سے خلافت اور ہندو مسلم اتحاد کے بارے میں بحث ومباحثہ کیا۔ (72)

مولانا برہان الحق پر موجود سوانحی کتابیں اس موضوع پر خاموش ہیں کہ تقسیم ہند کے واقعے اور اس مذکورہ پہلو کے درمیان مولانا کی سرگرمیوں کی نوعیت کیا تھی حالاں کہ 1950 کے عشرے اور اس کے بعد کے سیاسی حالات میں ان کی دل چسپی سے متعلق کسی قدر معلومات دستیاب ہیں۔ (73) اس لیے اس بات کی وضاحت مشکل ہے کہ آیا انھوں نے دیگر علمائے اہل سنت سے اس موضوع پر گفتگو وبحث کی یا نہیں کی؟ مسلم لیگ اور اس کے مطالبۂ پاکستان سے متعلق اہل سنت کو کیا موقف اختیار کرنا چاہیے؟ (74) مجھے یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ کن وجوہات کی بنا پر انھوں نے مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کی نیز یہ کہ آیا وہ مولانا نعیم الدین مرادآبادی کی آل انڈیا سنی کانفرنس کی طرح کی کسی تنظیم یا جماعت کے شریک کار تھے یا نہیں؟ لیگ کی بھرپور تائید وحمایت کے باوجود ان کا پاکستان ہجرت نہ کرنا بہت سے سوالات قائم کرتا ہے۔ بہر حال حقیقت تو یہی ہے کہ انھوں نے انڈیا میں ہی رہنے اور اپنے آبا واجداد کی درگاہ سے متعلق ذمہ داریوں کی انجام دہی کو ہی ترجیح دیا۔ اس پہلو پر بھی مصادر خاموش ہیں۔

ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ 1930 کے عشرے میں مولانا برہان الحق نے لیگ میں اس وقت

شمولیت اختیار کی جب محمد علی جناح کی قیادت میں لیگ کی اپنی شناخت قائم ہو چکی تھی اور اس کی شکل وصورت بدل چکی تھی۔(75) جنوری 1940 میں مولانا برہان الحق نے جبل پور ضلع میں مسلم لیگ کانفرنس کی ایک میٹنگ کو مجلس استقبالیہ کے صدر کی حیثیت سے خطاب کیا۔(76) اپنے خطاب میں انھوں نے فرمایا کہ مرکزی صوبہ جات میں مسلمانوں کی آبادی صرف 4% فی صد ہے اور اس لیے وہ ہندوؤں کے مقابلے میں بہت پچھڑے ہوئے اور خستہ حال ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے اس پہلو پر روشنی ڈالی کہ حالیہ سالوں میں ہندوؤں نے کس طرح مسلمانوں کی ان کمزوریوں کا فائدہ اٹھایا ہے۔(77) انھوں اس تعلق سے اس بات پر روشنی ڈالی کہ 1939-1937 کے دورانیے میں قائم ہونے والی کانگریس کی وزارت میں جس پر ہندوؤں کا غلبہ تھا، مرکزی صوبہ جات میں مسلمانوں کو کس طرح نقصانات اٹھانے پڑے؟(78) یہ سب وہ دلائل تھے جو اس وقت لیگ دو قومی نظریے کی حمایت میں پیش کیا کرتی تھی۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ ہندو اور مسلمان کے درمیان مذہبی روایات، ثقافت اور زبان میں سے کوئی بھی چیز مشترک نہیں ہے، اس لیے ایک ملک میں دونوں کا ایک ساتھ رہنا ممکن نہیں ہے۔ مولانا برہان الحق نے انڈیا کو یورپ کے مثل قرار دیا، جو مختلف ممالک سے مرکب ہے۔ ہر ملک کی مذہبی روایات، ثقافت اور زبانیں الگ الگ ہیں۔ چناں چہ ان کا کہنا تھا کہ اگر یورپ کئی ملکوں میں تقسیم ہو سکتا ہے تو پھر ہندوستان کی تقسیم کیوں نہیں ہو سکتی؟(79) اس سے آگے بڑھ کر انھوں نے حالیہ دنوں میں کانگریس اور لیگ کے درمیان ایک نئے دستوری فریم ورک کے تناظر میں قربت ومفاہمت پیدا کرنے کی کوششوں کو تنقیدات کا نشانہ بنایا۔

اگلے کئی سالوں کے درمیان مولانا جبل پوری، جبل پور میں مسلم لیگ کی سیاست میں سرگرمی کے ساتھ شریک رہے۔ 1941 میں انھوں نے محمد علی جناح کو خط لکھا کہ جبل پور میں مسلم لیگ نے میونسپل پارلیمنٹری بورڈ قائم کر لیا ہے، جس کے تحت اس سال کے نومبر میں ان ضلع وارڈوں میں الیکشن کرایا جائے گا جہاں مسلم آبادی اکثریت میں ہے۔(80) وولپرٹ (Wolpert) نے لکھا ہے کہ محمد علی جناح پورے ملک میں اسی طرح کے پارلیمنٹری بورڈ قائم کر کے اپنے اثرات کو ہندوستان کے اس سرے سے اس سرے تک پھیلانے میں کامیاب رہے۔(81)

46-1943 کے درمیان مولانا برہان الحق اور محمد علی جناح کے درمیان ہونے والی مراسلت سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا جبل پوری، ''جبل پور ٹاؤن اینڈ ڈسٹرکٹ مسلم لیگ'' کے صدر کی حیثیت

سے انتظامی وسیاسی امور انجام دیتے تھے۔ جناح اور لیگ کے دوسرے قائدین کے ساتھ ہونے والی ان کی خط وکتابت سے بہت سے مختلف امور پر روشنی پڑتی ہے۔ایک خط میں انھوں نے محمد علی جناح کے سامنے یہ تجویز رکھی ہے کہ ہر ضلع کے لیے جو ڈیلی گیٹ متعین کیے گئے ہیں، ان کی تعداد میں تبدیلی لائی جائے تا کہ اس کا اندازہ ہو سکے کہ متعلقہ اضلاع میں فیس ادا کرنے والے ارکان کی تعداد کیا ہے؟ (82) دوسرے بعض خطوط میں اس بات پر احتجاج کیا گیا ہے کہ لوکل اتھارٹیز مسلمانوں کو اپنے مفادات کے لیے نقصان دہ تصور کرتی ہیں۔ایک بات یہ کہی گئی کہ میونسپلٹی کی یہ تجویز ہے کہ گھر گھر جا کر گوشت فروخت کرنے پر پابندی عائد کی جائے۔مولانا برہان الدین نے لکھا کہ چوں کہ گوشت کے اس کاروبار میں زیادہ تر مسلمان ہی شامل ہیں، اس لیے ایسی کسی بھی پابندی سے مسلمانوں کو زبردست نقصان اٹھانا پڑے گا جبکہ دوسرے مذاہب کے لوگوں پر اس سے کوئی فرق مرتب نہیں ہوگا۔ (83) اس طرح اس بات پر انھوں نے اپنے غم وغصے کا اظہار کیا ہے کہ فوج میں مسلم سپاہیوں پر داڑھی رکھنے پر پابندی لگادی گئی ہے۔ (84)

1946 کے مکتوبات میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان پیدا ہونے والی زبردست کشمکش کا اظہار ملتا ہے۔لگتا ہے کہ جیسے اندر اندر تشدد کی آگ سلگ رہی ہے اور کسی بھی لمحے وہ بھڑک اٹھنے کو منتظر ہے۔ایک مکتوب میں ہندو مہا سبھا کی اس حرکت پر احتجاج کیا گیا ہے کہ اس کے افراد تانگہ پر لاؤڈ اسپیکر لگا کر اور لوگوں کو اس میں بٹھا کر شہر کا چکر لگاتے ہیں۔ (85) بعض دوسرے خطوط میں ٹرین کے اندر مسلمانوں کی ہلاکت کا حوالہ دیا گیا ہے۔اسی طرح اس واقعے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آریہ سماج کے لوگ ہندوؤں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتے اور تشدد پر آمادہ کرتے ہیں۔مولانا جبل پوری نے لوکل اتھارٹیز سے اپیل کی کہ وہ اس قتل وخوں ریزی کو روکنے کے لیے آگے آئیں۔

اس مراسلت کے عین تقسیم ہند سے قبل جبل پور میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان پیدا ہو جانے والی بغض ومنافرت کی فضا پر روشنی پڑتی ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح مسلم لیگ کا حامی ایک سیاست داں اپنے شہر اور ضلع میں مسلم مفادات کی حفاظت کی لڑائی لڑتا ہے۔تاہم ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں اور اس کی وجہ داخلی سطح پر ہونے والی بحث وگفتگو کے بارے میں معلومات کا فقدان ہے کہ مسلم لیگ کے لیڈر مولانا برہان الحق اور مولانا احمد رضا خاں کے نہایت مخلص پیروکار نیز اہل سنت تحریک کے درمیان کیا ربط ہے؟

جیسا کہ ہم نے دیکھا کہ مسلم لیگ کی پرزور حمایت کے باوجود مولانا برہان الحق نے پاکستان ہجرت کا فیصلہ نہیں کیا۔ اگرچہ ان کی بعض اولاد کراچی میں شادی کر کے وہیں بس گئی، لیکن خود انھوں نے ہندوستان میں ہی رہ جانے کا فیصلہ کیا۔ 1952 میں اپنے والد کی وفات کے بعد وہ ان کے جانشیں منتخب ہوئے۔ ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ مقامی سطح پر ان کے اہم سیاسی قائد ہونے کی شناخت اخیر وقت تک قائم رہی۔ چناں چہ دسمبر 1984 میں جب ان کا انتقال ہوا تو معاصر سیاست دانوں نے ان کو خراج عقیدت پیش کیا، جن میں راجیو گاندھی بھی شامل تھے، جو اتفاق سے ان دنوں الیکشن کی اپنی ایک مہم پر جبل پور میں موجود تھے۔ (86)

خلاصۂ کلام

جن شخصیات سے یہاں بحث کی گئی ہے، ان کے درمیان قدر مشترک کیا ہے؟ یہ سوال اہم ہے۔ اگر ہم مولانا برہان الحق کا موازنہ مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور محمد میاں سے کریں تو پہلی نظر میں لگتا ہے کہ ان کے درمیان قدر مشترک بہت کم ہے۔ ایک طرف اگر ثانی الذکر دو سنی علما اس بات میں مختلف نظر آتے ہیں کہ انھیں (تقسیم ہند سے متعلق) کون سا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ وہیں دوسری طرف واضح طور پر یہ بات سامنے آتی ہے کہ انھوں نے علما کی حیثیت سے پاکستان کے مسئلے سے اعتنا کیا۔ ان کی بنیادی فکر یہ رہی کہ ماضی کے دوسرے مسائل و موضوعات کی طرح ملک کی تقسیم کے معاملے میں بھی انھیں ایک مسلمان کا رول ادا کرنا ہے۔ مولانا برہان الحق کے لیے پہلی ترجیح یہ تھی کہ وہ ہندوؤں اور دیگر مذاہب کے لوگوں کے مقابلے میں مسلم مفادات کی حفاظت کی کوشش کریں۔

یہ بات اپنے آپ میں بالکل واضح ہے کہ یہ تینوں شخصیات ایک مسلمان کی حیثیت سے اس بات میں پختہ یقین رکھتی تھیں کہ اس سے قطع نظر کہ ان کا منتہائے مقصود یا ان کی کوششوں کی غایت اور نتیجے کی نوعیت کیا ہے، انھیں ہندوؤں سے کسی بھی قسم کے اتحاد و یک جہتی کو یکسر مسترد کر دینا چاہیے۔ یہی وہ واحد قدر مشترک ہے، جو اوائل بیسویں صدی میں پیش آمدہ مسائل کے تعلق سے ان کی احتجاجی کوششوں کی بنیاد نظر آتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مولانا احمد رضا خاں نے بھی اس صدی کے اوائل میں اسی طرح ہندو مسلم اتحاد کو قطعی طور پر مسترد کر دیا تھا اور خلافت تحریک کے ساتھ ان کے اختلاف کی وجہ بھی یہی بنی تھی۔ گویا اس معاملے میں مولانا احمد رضا خاں اور ان کے تین اہم پیروکاروں کے درمیان علمی تسلسل نظر آتا ہے۔

ایک دوسرا اصول جس سے مولانا احمد رضا خاں نے سمجھوتہ نہیں کیا، یہ تھا کہ باطل عقائد رکھنے والے مسلمانوں کے ساتھ بھی انھیں اشتراک عمل نہیں کرنا چاہیے۔ اس معاملے میں صرف مولانا محمد میاں نے مولانا احمد رضا خاں کی پورے طور پر پیروی کی۔ مولانا نعیم الدین مرادآبادی اور مولانا برہان الحق جبل پوری، جو کسی نہ کسی طرح مسلم لیگ کے حامی اور مؤید تھے، لگتا ہے کہ انھوں نے اس مسئلے کو صرف سیاست کی نظر سے دیکھا اور اس بات کی پروا نہیں کی کہ مسلم لیگ کے لوگ اچھے مسلمان ہیں یا بُرے۔

غالباً وقت کا تقاضا یہی تھا کہ وہ ایک دوسرا موقف اختیار کریں کیوں کہ اگر وہ لیگ مخالف موقف اختیار کرتے تو شاید اپنے گردوپیش کے لوگوں کی حمایت اور اپنے تبعین احترام کو وہ کھو دیتے۔ مثال کے طور پر حسن میاں نے 1946 میں لکھا کہ بریلی میں مسلم لیگ کے ساتھ ہم دردی اور تعاون کی ایسی فضا بنی ہوئی ہے کہ اگر محمد میاں اور مولانا نعیم الدین مرادآبادی بریلی میں اس موضوع پر بحث ومباحثہ کریں تو محمد میاں پر عوامی غیظ وغضب کا ابال اتنا شدید ہوگا کہ مولانا مصطفیٰ رضا خاں سے بھی اس پر کنٹرول کرنا مشکل ہو جائے گا۔ (87) ان کے بقول، اس صورت حال کے برعکس مارہرہ کے مسلمان لیگ سے متاثر نہیں تھے جہاں تک جبل پور کا معاملہ ہے تو مولانا برہان الحق جبل پوری کی مذکورہ مراسلت سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں (مسلمان اور ہندو)

دونوں طرف سے ایک دوسرے کو ہراساں کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی اور یہ کہ مسلمان لیگ کے حامی تھے، اس کا ان مراسلتوں سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔

ایک اہم سوال جس پر سوانحی کتب میں کچھ بھی نہیں لکھا گیا۔ حالاں کہ وہ پاکستان پر ہونے والی بحثوں کا حصہ تھا کہ مزارات اور خانقاہوں کے مجاورین اور ان کی دیکھ بھال کرنے والے اگر پاکستان چلے گئے تو پھر ان مزارات اور خانقاہوں کا کیا ہوگا؟ (88) یہ علما جن کی حیات ونظریات کا یہاں جائزہ لیا گیا ہے، مسلم لیگ اور پاکستان کے بارے میں ان کا موقف جو بھی ہو، تاہم یہ بات تو طے ہے کہ ان میں سے کسی نے بھی پاکستان ہجرت نہیں کی۔ (89) منطقی طور پر صرف محمد میاں سے عدم ہجرت کا فیصلہ متوقع تھا۔ تاہم لگتا ہے کہ مولانا برہان الحق جبل پوری نے اپنے آباد واجداد کی خانقاہ اور مزار کی متعلقہ ذمہ داریوں کے ادا کرتے رہنے کو دوسری چیزوں (بشمول ہجرت) پر ترجیح دی۔ خود آل انڈیا سنی کانفرنس کے رکن مولانا مصطفیٰ رضا خاں نے، جن سے متعلق اندازہ یہی ہے کہ انھوں نے پاکستان کی

حمایت کی ہو گی، ہندوستان میں ہی رہ جانا پسند کیا... ان کے پاس بھی اپنے والد مولانا احمد رضا خاں کی خانقاہ تھی، جس کی نگرانی و سرپرستی ان کے لیے ضروری تھی۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اہل سنت علما میں سے کسی نے بھی پاکستان ہجرت نہیں کی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے متعدد ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے گئے۔ بعضوں نے فوراً کے بجائے تقسیم کے کئی سالوں کے بعد ہجرت کی اور اپنی تحریک کو وسعت دینے کے لیے مدارس اور خانقاہیں وغیرہ قائم کیں۔ چوں کہ دونوں ملکوں کے درمیان کشمکش کی صورت حال نہایت شدید تھی۔ امن و آشتی کی فضا بالکلیہ درہم برہم ہو چکی تھی۔ لوگوں کی جانوں پر خطرات کے بادل منڈلا رہے تھے؛ اس لیے ان ذاتی ترجیحات نے ملک سے ہجرت کرنے یا نہ کرنے کے فیصلے میں انھیں عملی رخ اپنانے پر مجبور کیا۔

■■■

حواشی و حوالہ جات

1۔ ماخذ (ان کے لیے نیچے نوٹ نمبر 2 دیکھیے) کے مطابق انھوں نے ملا حسن تک درس نظامی کی کتابیں پڑھیں۔ صوفی کے المنہاج کے مطابق، جس میں انھوں نے دارالعلوم دیوبند میں پڑھائی جانے والی تمام کتابوں کے نام دیے ہیں۔ درس نظامی کے آٹھ سالہ کورس میں یہ کتاب تیسرے سال میں داخل ہے۔ میرے خیال میں 19 ویں صدی کے اواخر تک ہندوستانی مدارس کا نصاب یکساں تھا۔ صوفی: المنہاج ص: 130۔

2۔ Mahmud Ahmad Qadiri, Tazkira-e 'Ulama'-e Ahl-e Sunnat, pp. 252-53; Ghulam Mu'in ud-Din Na'imi, "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadr al-Afazil. Tajdar-e Ahl-e Sunnat Sultan al-'Ulum Sadar al-Afazil Ustad al-'Ulama' Hazrat Maulana Sayyid Muhammad Na'im ud-Din Muradabadi ke Zindagi ke Halat Tayyiba ke Sath Musalmanon ki Dini o Siyasi Rahnuma'i," in Sawad-e A'zam, vol. 2 (Lahore: Na'imi Dawakhana, 12-19 Zi'l Hijja 1378/19-26 June 1959), pp. 5-6.

مولانا نعیم الدین مرادآبادی کی سوانح کے لیے آئندہ صرف "حیات صدر الافاضل" لکھا گیا ہے۔ یہاں نوٹ کرنے کی بات یہ ہے کہ اگرچہ اس کتاب پر صرف ایک شخص کا نام بطور مصنف مذکور ہے۔ تاہم حقیقت میں اس میں ایک سے زائد افراد کے مقالات شامل ہیں۔ اس میں سب سے طویل یادداشت مولانا معین الدین نعیمی کی ہے جن کا نام "تذکرہ" کے مصنف کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔

3۔ انھوں نے پہلی بیعت کے شاہ جی محمد شیر میاں جو ایک معروف صوفی شیخ تھے، کی جستجو میں وہاں کا سفر کیا۔ لیکن شاہ جی نے انھیں مشورہ دیا کہ وہ مرادآباد جا کر سید گل محمد سے شرف بیعت حاصل کریں۔

4۔ یہ ادارہ معاونین کی شخصی امداد پر منحصر تھا، اس ادارے کی آمدنی کا ذریعہ نہ تو کسی زمین داری تھی اور نہ ہی اس کا کوئی اور متعین وسیلۂ آمدنی تھا۔ دیکھیے متکاف: Islamic Revival PP127-8 مدرسہ شاہی سے متعلق مزید معلومات ضیاء الدین دیسائی کی کتاب: Centres of Islamic Learning PP.35-6 میں بھی دستیاب ہیں۔ بدقسمتی ہے مجھے مدرسہ امدادیہ سے متعلق معلومات حاصل نہ ہو سکیں جس میں مولانا نعیم الدین نے تعلیم حاصل کی تھی۔

5۔ "Hayat-e Sadr al-Afazil," p. 5.

6۔ یہ ساری باتیں بہت الجھی ہوئی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ مولانا معین الدین نے اپنے لڑکے کو نواح کے دیوبندی مدرسہ، مدرسہ شاہی میں کیوں نہیں بھیجا۔ حقیقت یہ ہے کہ متن میں حسام الحرمین کا ذکر ہے۔ جس کی بنا پر مولانا

معین الدین صاحب تبدیلی مسلک کا یہ واقعہ میرے خیال میں 20ویں صدی کے اوائل میں پیش آیا ہوگا۔ اس لیے کہ حسام 6-1905 میں لکھی گئی۔ یا دوسری صورت میں سوانح نگار نے یہ تفصیلات اپنی طرف سے تبدیلی کے واقعے سے وابستہ کر دی ہوں گی۔

7۔ یہ تفصیلات محمد احمد قادری کی کتاب ''تذکرہ علمائے اہل سنت'' (ص: 253) اور ''حیات صدر الافاضل'' (ص: 18) دونوں میں ملتی ہیں۔

8۔ Douglas الہلال کے بارے میں لکھتے ہیں: ایک مذہبی مجلّے کی حیثیت سے الہلال نے مسلمانوں کے تقلیدی جمود میں حرکت پیدا کی اور معاصر زندگی سے متعلق مولانا آزاد کی اسلام سے متعلق نئی تعبیر پیش کرنے کا کام انجام دیا۔ سیاسی سطح پر الہلال نے علی گڑھ کی برطانوی حکومت سے متعلق وفاداری کو چیلنج کیا۔

Douglas: Abul Kalam Azad P.100

جہاں تک اہل سنت کا معاملہ ہے تو ان دونوں معاملوں میں مولانا آزاد سے اس کا موقف الگ تھا۔

9۔ ایضاً ص: 3-42-5-33۔ خیر الدین کلکتہ کے اپنے وقت کے اہم شیوخ تصوف میں سے تھے۔ مولانا آزاد نے پیری مریدی کے ادارے کو اسی شدت کے ساتھ مسترد کر دیا جس شدت کے ساتھ ان کے والد تقلید و تصوف سے وابستہ تھے۔ دیکھیے ایضاً ص: 50-49

10۔ حیات صدر الافاضل ص: 18 کتاب کا نام تھا: الكلمات العليه لإعلاء علم المصطفىٰ یہ کتاب سلامت اللہ رام پوری کی اعلام الاذکیاء کی تردید میں لکھی گئی تھی۔ تذکرہ علمائے اہل سنت، ص: 253۔ مولانا احمد رضا خاں نے الدولۃ المکیہ (جلد سوم) میں سلامت اللہ رام پوری کی کتاب سے پیدا ہونے والے سوالات کا اپنے طور پر جواب دیا ہے۔

11۔ حیات صدر الافاضل، ص: 6,7,18۔

12۔ ان کی تحریروں میں پیغمبر اسلام کے علم غیب کے مسئلے میں اسی طرح ایصال ثواب کی حمایت اور تقویت الایمان کی رد میں لکھی گئی تحریریں شامل ہیں۔

13۔ حیات صدر الافاضل، ص: 7,8۔

14۔ ایضاً ص: 11-10۔

15۔ مولانا احمد رضا خاں اور مولانا عبد الباری فرنگی محلی کے درمیان جو مراسلت ہوئی، مولانا مرادآبادی اس میں ثالث کا رول ادا کرنے والے چند لوگوں میں سے ایک تھے، مولانا بریلوی نے مولانا فرنگی محلی کے خلاف کفر کی 101 وجوہات قائم کیں، جن کے لیے انھوں نے ان سے توبہ کی درخواست کی۔ کہا جاتا ہے کہ طویل مراسلت کے بعد مولانا عبد الباری توبہ کے لیے رضامند ہو گئے، لیکن بعد میں مولانا احمد رضا خاں کی طرف سے اس تعلق سے ایک وثیقے پر دستخط کرنے سے انھوں نے انکار کر دیا۔ مولانا مرادآبادی مولانا بریلوی کے موقف کی نمائندگی اور حمایت کرنے والے 12 شاہدین میں سے ایک تھے۔ دیکھیے: الطاری الداری لھفوات عبد الباری،

بریلی سنی پریس 1339/1921، ص: 55-27-3۔

16۔ اس واقعے کی کوئی تاریخ نہیں بتائی گئی ہے۔ اگرچہ کہا جاتا ہے کہ ان کے انتقال کے تین ماہ بعد یہ واقعہ پیش آیا۔ مولانا محمد علی جوہر کا انتقال لندن میں جنوری 1931 میں ہوا۔ اس اعتبار سے یہ واقعہ 1930 کے ستمبر یا اکتوبر میں پیش آیا ہوگا، حیات صدر الافاضل، ص: 74۔

17۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: باب سوم، شدھی تحریک کے لیے دیکھیں: Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India, pp. 136-58, and passim.

18۔ "Hayat-e Sadr al-Afazil," pp. 23-24.

19۔ Muhammad Jalal ud-Din Qadiri (ed.), Khutbat-e All-India Sunni Conference 1925-1947 (Gujarat, Pakistan: Maktaba Rizwiyya, 1978), pp. 122-230. مسلمانوں میں شدھی تحریک سے اضطراب کی جو کیفیت پیدا ہوئی تھی اس کا ذکر مختلف کتابوں میں آیا ہے۔ دیکھیں: See, e.g., pp. 143-45, 175-176 (on the related Sangathan movement), 205-9.

20۔ یہ موقف 1920 کے عشرے میں ہندو مسلم کشمکش کے زمانے میں بھی اختیار کیا گیا۔ Thursby کہتے ہیں کہ ماقبل کی طرح جبکہ ہندو مسلم کشمکش نے تشدد کا راستہ اختیار کر لیا تھا، 1918 کے مونٹیگو ریفارم بل کے تحت سیاسی اختیارات کے اقدامات تیز دونوں فرقوں کے ایک ہی وقت میں اہم مذہبی تہواروں کا واقع ہونا اس کشمکش اور تشدد کا اہم سبب تھا۔ Thursby, Hindu-Muslim Relations in British India, p.72.

21۔ Khutbat-e All-India Sunni Conference, p. 177.

22۔ ایضاً، ص: 150؛ تبلیغ پر اس زور و اصرار کو اسی زمانے میں تبلیغی جماعت کے عروج کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ بانی جماعت تبلیغ مولانا محمد الیاس نے دیوبند میں مولانا محمود حسن کی نگرانی میں تعلیم حاصل کی تھی۔ تبلیغی جماعت ہندوستان کی ایسی پہلی جماعت تھی، جس نے دیہی علاقوں کے غریب مسلم عوام کی اسلامی تربیت کا اقدام کیا تھا۔ اس نے دہلی میں میواتیوں کے درمیان کام شروع کیا۔ دیکھیے: Ilyas (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1979); M. Anwarul-Haq, The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas (London: 1972).

23۔ Khutbat-e All-India Sunni Conference, pp. 143-50.

24۔ یہ فتاویٰ کا مجموعہ ہے جس کے مصنف مولانا احمد رضا خاں کے چند اہم خلفا میں سے تھے۔ بہار شریعت جو 18 جلدوں میں ہے، اہل سنت میں بہت زیادہ مقبول ہے۔ اس کی زبان فتاویٰ رضویہ سے آسان ہے۔ لیکن اپنی فکر اور دلائل میں وہ فتاویٰ رضویہ کے ہی نقش قدم پر ہے۔

25۔ Khutbat-e All-India Sunni Conference, pp. 146, 148-150.

26۔ Ibid., pp. 179-80.

27۔ ایضاً، ص:181۔

28۔ مولانا حامد رضا خاں نے قرض کے مسئلے پر تفصیل سے اظہار خیال کیا ہے اور بیت المال قائم کرنے کی تجویز پیش کی ہے۔ ایضاً، ص:90-183۔

29۔ Al-Sawad al-A`zam, 4, 12 (Muradabad: Rabi` al-Akhir 1347 September 1928), 2.

30۔ گل مارٹن لکھتے ہیں کہ پیر جماعت علی شاہ سیال کوٹ کے قادری صوفی سلسلے کے پیروں کے خاندان سے تھے، لیکن اصلاح پسند نقش بندی سلسلے کے تعلق سے وہ خاندان سرگرم تھا۔ پیر جماعت علی شاہ کی اصل فکر اور دل چسپی کا محور تبلیغ کا عمل تھا........ انھوں نے پنجاب سمیت ہندوستان کے مختلف حصوں کا دورہ کیا اور اسلامی زندگی کا شعور عوام میں پیدا کرنے اور شہری اور دیہی علاقوں میں مساجد قائم کرنے پر زور دیا۔ ان کے اس عمل نے ان کی مقبولیت اور دائرہ اثر میں اضافہ کیا۔ اس کی وجہ سے باثروت مسلمان ان کے رابطے میں آئے جن کی دولت سے مذہبی کاموں میں انھوں نے استفادہ کیا۔ 20 ویں صدی کے آغاز تک ان کا زبردست عوامی حلقہ قائم ہو چکا تھا۔ ان کے پیروکار اور مریدین پنجاب کے دیہی علاقوں سے بھی تعلق رکھتے تھے اور ہندوستان کے دوسرے خطوں سے بھی۔ اس بنا پر وہ چشتی سلسلے کے کسی بھی مدمقابل شیخ طریقت سے کم نہ تھے۔

Gilmartin, Empire and Islam P. 60.

31۔ یہ خطبہ "خطبات آل انڈیا سنی کانفرنس" میں دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ ص:217-195 از سید منور حسین شاہ: ملفوظات امیر الملت (لاہور) 1976 ص:203-171۔

32۔ Khutbat-e All-India Sunni Conference, p. 252. Introductory comment by the compiler of the book.

33۔ سید محمد رائے بریلی میں پیدا ہوئے۔ ان کی پرورش و پرداخت ان کے نانا سید علی حسین اشرفی نے کی۔ انھوں نے 1925 میں منعقد ہونے والی پہلی آل انڈیا سنی کانفرنس کو خطاب کیا تھا۔ سید محمد نے مدرسہ نظامیہ فرنگی محل میں تعلیم حاصل کی۔ مولانا عبد الباری ان کے اساتذہ میں سے تھے۔ یہاں آٹھ سال گزارنے کے بعد وہ علی گڑھ گئے اور وہاں مولانا لطف اللہ علی گڑھی کے ساتھ تعلیم حاصل کی۔ پھر پیلی بھیت جا کر مولانا عبد المقتدر بدایونی سے تعلیم حاصل کی۔ ان کے ماموں مولانا احمد اشرف ان کے پیر تھے۔ ان کے کارناموں میں دہلی میں مدرسۃ الحدیث کا قیام شامل ہے۔ انھوں نے تقریباً 5000 غیر مسلموں کو حلقہ بگوش اسلام کیا۔ انھوں نے نثر وشعر دونوں میں کتابیں لکھی ہیں۔ دیکھیے: Mahmud Ahmad Qadiri, Tazkira-e 'Ulama-e Ahl-e Sunnat, pp. 235-36.

34۔ مسلم لیگ کے ساتھ تعاون و عدم تعاون میں اہل سنت کے درمیان اختلاف تھا۔ اس کا مزید اندازہ اس باب

میں محمد میاں مارہروی کے اس بارے میں موقف کے مطالعے سے ہوگا۔

35۔ Khutbat-e All-India Sunni Conference, pp. 270-71.

36۔ Ibid., p. 270, and passim.

37۔ Ibid., p. 276.

38۔ Ibid., p. 277.

39۔ Ibid., pp. 276, 278.

40۔ Ibid., p. 278.

41۔ Ibid., p. 283.

42۔ حیات صدر الافاضل، ص: 9-28 کہا جاتا ہے کہ لاہور میں انھوں نے انجمن حزب الاحناف کے ناظم مولانا ابوالبرکات احمد قادری کے ساتھ قیام کیا۔ انجمن اہل سنت تحریک کا حصہ تھی اور علاقہ پنجاب کی نہایت بااثر تنظیم تھی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: Gilmartin, Empire and Islam, pp. 104, 164; Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 312.

43۔ See Muhammad Miyan's Khandan-e Barakat (c. 1927), pp. 52-55. (No publication details are available.) Also see Chapter IV of this study for an account of the Barkatiyya family in the nineteenth century.

44۔ Khandan-e Barakat, p. 53.

45۔ See, e.g., Ghulam Shabar Qadiri Nuri Badayuni, Tazkira-e Nuri, p. 14.

46۔ See Shah Aulad-e Rasul, Khutba-e Sadarat (Marahra: Khanqah-e Barkatiyya, n.d.), 60 pp.

47۔ Ibid., pp. 18, 21, 25-26, and passim. Also see S. Jamaluddin, "Religiopolitical Ideas of a Twentieth Century Muslim Theologian - an Introduction," in Marxist Miscellany, Quarterly Journal, 7 (New Delhi: People's Publishing House, March 1977), pp. 13-19. ان مسائل پر محمد میاں کے نقطۂ نظر کی تشریح جمال الدین اس طرح کرتے ہیں کہ وہ ان کے تحت طبقاتی حیثیت کی آئینہ دار ہے وہ کہتے ہیں کہ چوں کہ محمد میاں کا تعلق ایک صوفی اور زمین دار خاندان سے تھا؛ انھوں نے مسلمانوں کو اس لیے اس قومی تحریک سے دور رکھنے کی کوشش کی تا کہ وہ زمین داروں کے مفادات وابستہ کا تحفظ کر سکیں۔ اس حیثیت نے انھیں کانگریس سے بھی دور رکھا۔ ایضاً، ص: 14۔ اس کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ قومیت پسندی کی تحریک میں

کسی بھی زمین دار ہندو یا مسلمان نے شرکت نہیں کی۔ حالاں کہ یہ سمجھنا غلط ہے۔ اسی طرح اس طبقاتی حیثیت کا کانگریس کے ساتھ سیاسی شراکت سے بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔

48۔ خطبہ صدارت، ص:49 مزید دیکھیے راجہ رشید محمود، تاریخ ہجرت (1920) ص:94۔

49۔ Al-Sawad al-A`zam, 2, 5 (Sha`ban 1339/April 1924), 4.

50۔ Rudad-e Jama`at-e Riza-e Mustafa (1342/1924), p. 15. No publication details are available.

51۔ 1946 میں دوسرے دفتر کے ذمہ داروں میں مولانا شاہ محمد حسن میاں، نائب صدر اور مولانا شاہ آل مصطفیٰ ''سید میاں'' ناظم، شامل ہیں۔ یہ دونوں برکاتیہ خانقاہ کے سجادہ نشیں تھے۔ Ahl-e Sunnat ki Awaz, 1, 5 (Marahra: Khanqah-e Barkatiyya, n.d.), 2, 7.

52۔ اہل سنت کی آواز 1-1,20 ایک چوتھا اعلانیہ بھی تھا، جس کا اوپر ذکر نہیں کیا گیا، جس میں جماعت نے اخبار ''الفقیہہ'' کی جس کا ''دبدبۂ سکندری'' مخالف تھا، حمایت کا اظہار کیا تھا۔

53۔ دوشہری علاقے سے تعلق رکھنے والی مسلم تنظیمیں جو 1920 کے عشرے کے اواخر اور 1930 کے عشرے کے اوائل میں پنجاب میں منظر عام پر آئیں۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: Gilmartin, Empire and Islam, pp. 96-99, 105, and references therein.

54۔ لیگیوں کی اسلام دوستی اور مسلم نوازی کی حقیقت لیگ کے پاکستان میں مسلمانوں کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اہل سنت کی آواز 2,6-7۔

55۔ Ibid., p. 8.

56۔ Ibid., p. 9.

57۔ اہل سنت کی آواز حصہ 1 ص:9 اگرچہ لکھنے والے کا نام ذکر نہیں کیا گیا ہے، تاہم اندازہ ہے کہ وہ شاہ آل مصطفیٰ سید میاں ہیں جو اخبار کے مرتب تھے۔ کانگریس کے ساتھ مسلمانوں کے اشتراک عمل کے تعلق سے مولانا احمد رضا خاں کے نام اور ان کے نقطۂ نظر کا حسن میاں نے حوالہ دیا ہے (اہل سنت کی آواز 5,2-3)

58۔ حسن میاں: ''صدر الافاضل خود اپنی خط وکتابت کی روشنی میں'' اہل سنت کی آواز 5,22,23۔ یہ ایک طویل و تفصیلی بحث ومباحثے کی طرف اشارہ ہے، جو اس تعطل پر ختم ہوا کہ دونوں کو کہاں ملاقات کرنی چاہیے۔ بہت سے مقامات کی تجویز پیش کی گئی جن میں بریلی بھی شامل تھا، جس کی تجویز مولانا نعیم الدین مرادآبادی نے اور مارہرہ کی تجویز محمد میاں نے پیش کی تھی۔

59۔ Muhammad Hamid Siddiqi Rizwi Salami Burhani, Tazkira-e Hazrat Burhan-e Millat (Jabalpur: Astana `Aliyya Rizwiyya Salamiyya Burhaniyya, 1985), pp. 9, 12.

60- Ibid., p. 12.

61- Burhan ul-Haqq Jabalpuri, Ikram-e Imam Ahmad Riza (Lahore: Markazi Majlis-e Riza, 1981), pp. 30-31.

62- Ibid., pp. 42-45.

63- Whether the sanad was in hadis, fiqh or some other field is not specified. Ikram-e Imam Ahmad Riza, p. 52.

64- Ibid., p. 35.

65- Ibid., pp. 36-38.

66- ایضاً، ص: 6-55 اس واقعے کے کئی سالوں بعد ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا، جس سے متعلق کہا جاتا ہے کہ مولانا احمد رضا خاں نے مولانا برہان الحق کی بیوی کو جو طاعون کی وبا کا شکار ہوگئی تھیں، تقریباً موت کے چنگل سے بچالیا۔ اس مرتبہ بھی مولانا احمد رضا خاں مولانا کو (خواب) میں نظر آئے اس کے بعد انھیں ڈاک سے ان کی طرف سے تعویذ موصول ہوا جس سے ان کو شفا حاصل ہوئی۔ ایضاً: 5-64۔

67- See Tazkira-e Hazrat Burhan-e Millat, pp. 15-16; Ikram-e Imam Ahmad Riza, pp. 54-55.

68- اس تنازع کے لیے دیکھیں اس کتاب کا چھٹا باب۔ مولانا برہان الحق نے اس بات کی وضاحت نہیں کی کہ مولانا احمد رضا خاں نے اس تعلق سے ان کے والد سے کیا کرنے کو کہا۔

69- مولانا مصطفیٰ رضا خاں اور مولانا امجد علی اعظمی ان سالوں میں ان کے گہرے ساتھی اور دوست رہے۔ دیکھیے: اکرام امام احمد رضا، ص: 57۔

70- Ibid., pp. 67-68. Also see Chapter III for details on Ahmad Riza's Jabalpur trip.

71- میرا خیال ہے کہ تحریک ہجرت کی انھوں نے مخالفت اس بات کے پیش نظر کی کہ ان کے الزام کے مطابق گاندھی جی نے مسلمانوں کو 1920 میں ہجرت کے لیے اکسایا تھا۔ See Burhan ul-Haqq Jabalpuri, Khutba-e Sadarat, Muslim League Conference, District Jabalpur, 1-3 January 1940 (Jabalpur: n.d.), p. 2.

72- Ikram-e Imam Ahmad Riza, pp. 106-9; Tazkira-e Hazrat Burhan-e Millat, p. 20.

73- Ibid., pp. 23-24, 26-27, 37.

74- مولانا برہان الحق کے سوانحی لٹریچر میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا کہ وہ مسلم لیگ کے رکن تھے۔ یہ بات بلاشبہ

تعجب خیز ہے۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اگرچہ وہ لیگ کے ممبر تھے لیکن انھوں نے تقسیم کے بعد ہندوستان میں ہی رہنا پسند کیا۔ یا اس کی وجہ یہ ہو کہ اہل سنت ان کی لیگ سے وابستگی کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔

75- There are several sources on Muslim League history. For the 1930s period, see, e.g., Stanley Wolpert, Jinnah of Pakistan (New York: Oxford University Press, 1984), pp. 140-54.

76- Muhammad Burhan ul-Haqq, Khutba-e Sadarat, 15 pp.

77- انھوں نے کہا کہ ہائی اسکولوں میں ہندی کو اردو کے متبادل کے طور پر متعارف کرنے کے ذریعہ وہ چاہتے ہیں کہ مسلم بچے اپنی لسانی، ثقافتی اور مذہبی اصلیت کو فراموش کر دیں اور ہندو فرقے میں ضم ہو جائیں۔

78- Ibid., pp. 8-9.

79- ایضاً، ص: 6,8 اس لغو خیال کی تائید کے طور پر کہ یورپ یا برصغیر ہند کبھی ایک ریاست کی شکل اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر یوروپی ممالک اس بات پر آمادہ ہو جائیں کہ وہ تمام ممالک مل کر ایک ملک وقوم بن جائیں تو مسلم لیگ اپنے علاحدہ ریاست کے خیال سے دست بردار ہو جائے گی۔

80- C.P & Berar I: 67, "Correspondence of Qaide Azam Mr. M. Jinnah and other Papers," Shamsul Hasan Collection. یہ کراچی کے خالد ایس حسن ابن شمس الحسن کا ذخیرہ کتب ہے۔ اس ذخیرے میں شامل مولانا برہان الحق کی مراسلت کے لیے میں ان کی مشکور ہوں۔ اس بات کا امکان نہیں ہے کہ مولانا برہان الحق نے خود سے انگریزی میں خطوط لکھے ہوں۔ ان کی طرف سے کسی اور نے یہ خطوط لکھے ہوں گے اور انھوں نے اس پر انگریزی میں دستخط کیے ہوں گے۔

81- Wolpert, Jinnah of Pakistan, p. 142.

82- C.P. & Berar II: 13, in "Correspondence." اس خط پر 3/اپریل 1943 کی تاریخ رقم ہے۔ اس کا جواب جناح نے 9/اپریل 1943 کے خط میں دیا ہے۔

83- ایضاً: 17 بلدیہ کی طرف سے گوشت بیچنے پر پابندی کی تجویز کی تاریخ 10 رجون 1943 ہے۔ 24/جون 1943 کو مسلمانوں نے اور گوشت فروشوں نے اس پر احتجاج کیا۔

84- ایضاً: 19 یہ جبل پور مسلم لیگ ورکنگ کمیٹی کی تجویز کا موضوع تھا۔ تاریخ 12/اکتوبر 1943ء۔

85- C. P. & Berar II: 64, in ibid. Letter to the Deputy Commissioner, Jubbalpur, dated October 21, 1946. The Hindu Mahasabha, led by M. M. Malaviya, had an anti-Muslim stance.

86- Tazkira-e Hazrat Burhan-e Millat, pp. 37, 41.

87- حسن میاں: اہل سنت کی آواز، حصہ 5 مولانا مصطفیٰ رضا خاں کے نام کا اس تناظر میں ذکر کرنا اس مقصد سے تھا

کہ ان کا وقار واحترام مسلم تھا اور ان کی معتبریت کو کوئی چیلنج نہیں کرسکتا تھا۔

88۔ مدرسہ کو بند کردینا اس سے مماثل پریشانیوں کا باعث بنتا۔ خاص طور پر اگر یہ مدارس قدیم روایات کے حامل ہوتے۔ لیکن میری نظر میں اس سے پریشانی خانقاہوں اور درگاہوں سے دست بردار ہوجانے کی شکل میں متوقع تھی۔ کیوں کہ ان درگاہوں میں ان کے آباواجداد کی باقیات تھیں۔ اس اعتبار سے درگاہوں کو چھوڑ کر ہجرت کرجانا نہایت عجیب تھا کہ اہل سنت انھیں خصوصی اہمیت دیتے ہیں۔ اغلباً اس بات کا یقین کر لینے کے بعد ہی ہجرت کا فیصلہ کیا گیا ہوگا کہ خاندان کے بعض افراد یہاں رہ کر ان درگاہوں کی حفاظت وصیانت کا حق ادا کریں گے۔

89۔ جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے، مولانا نعیم الدین اس وقت بیمار تھے۔ اس کے باوجود انھوں نے اہل سنت کے پاکستان میں فروغ کے لیے وہاں کا سفر کیا۔

نتیجۂ بحث

اہل سنت و جماعت سے متعلق زیر نظر مطالعہ میں نے اس التزام کے ساتھ شروع کیا تھا کہ میں اہل سنت کی اپنی اصطلاحات کو ہی حوالے کی بنیاد بناؤں گی۔ چناں چہ میں نے اس جماعت کے لیے ''بریلوی'' کی اصطلاح استعمال نہیں کی کیوں کہ اس جماعت کے افراد اس نام کے استعمال کو اپنے لیے مناسب نہیں سمجھتے۔ اسی طرح ان کے اس دعوے کو تسلیم کرتے ہوئے کہ وہ تجدید دین کا کام کر رہے ہیں، میں نے اس جماعت کو اصلاح پسند جماعت کے خانے میں رکھا ہے۔ اہل سنت و جماعت اولیا و صوفیہ کی تعظیم و تقدیس کا دفاع کرتی ہے اور حضرت محمدؐ سے متعلق ان کے شافع (نہ صرف حشر میں بلکہ اس دنیا میں بھی) اور صاحب معجزات ہونے جیسی بعض صفات کے حامل ہونے کا یقین رکھتی ہے لیکن ان کے تعلق سے جنوبی ایشیا کی دوسری معاصر تحریکات کا موقف مختلف ہے تو کیا ایسی صورت میں ایک مورخ کا کسی مذہبی تحریک کو پوری سنجیدگی اور ہمدردی کے ساتھ داخلی حوالے سے سمجھنے کی کوشش غلط ہے؟ میں ایسا نہیں سمجھتی۔ بلاشبہ مظہریاتی (Phenomenological) نقطۂ نظر تبدیلی کا آسان راستہ ہوتا ہے، جو ایک شخص کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کے مذہبی تحریکات کے دائرے میں داخل ہو سکے [1] بہر حال اس سے اوپر اٹھ کر سماجی عمل کی ساخت کی فہم کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے، جیسا کہ ''روف'' (Roff) نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے [2]۔ میرا ارادہ تھا کہ اس جہت میں میں عمومی نوعیت کے تبصرے کے ساتھ اپنے اس مطالعے کو انجام تک پہنچانے کی کوشش کروں گی۔ ایسا کرنے کے لیے میں ان جدید نقطہائے نظر کو بنیاد بنانا چاہوں گی جو اواخر 19 ویں صدی اور اوائل بیسویں صدی میں سامراجی حکومت اور عوام الناس کے درمیان پائے جانے والے روابط سے تعلق رکھتے ہیں۔

اہل سنت تحریک دوسری ان جماعتوں کی طرح جن کے درمیان اور اہل سنت کے درمیان بحث و مباحثے ہوئے اور جن کی مخالفت میں اہل سنت نے اپنی شناخت کی تشکیل کی، عین برطانوی حکومت کے عروج کے زمانے میں سامنے آئی۔ اپنی حریف جماعتوں کی طرح اس نے مسلمانوں کو جو

با معنی تشخص عطا کرنے کی کوشش کی وہ مذہب پر عمل کے حوالے سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ فریڈیگ نے اس پہلو پر روشنی ڈالی ہے کہ تمام مذاہب سے تعلق رکھنے والے ہندوستانیوں کی ان سرگرمیوں کو جو عوامی نوعیت کی تھیں، انھیں ثقافتی سرگرمیوں کا نام دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان کی برطانوی حکومت ایسی سرگرمیوں کو غیر سیاسی تصور کرتے ہوئے ان میں مداخلت کو روا نہیں رکھتی تھی۔

شمالی ہند کی بہت سی جماعتوں اور ان کے قائدین، جن میں سرسید احمد خاں سے لے کر اہل سنت کے علما شامل تھے، نے اصلاح وتجدید کا دعوا کیا۔ اگرچہ ان میں باہمی اختلافات پائے جاتے تھے، تاہم ان تمام میں مشترکہ خوبیاں پائی جاتی تھیں۔ گل مارٹن کے مطابق علما کی جماعت اپنی کمیونٹی کو اس نگاہ سے دیکھتی ہے کہ جیسے اساسی طور پر اس کی شناخت کی بنیاد شریعت اور محتاط طرز عمل ہے،(3) چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

> ''چوں کہ استعماری ریاست ہندوستان کی مسلم کمیونٹی کو کوئی علامتی شناخت اور تشخص فراہم نہیں کرتی، اس لیے کمیونٹی کو مستحکم رکھنے پر زور واصرار کا تقاضا ہے کہ مسلم افراد اپنی داخلی زندگی اور اپنی شناخت کے تصور اور فہم کو خود اپنے شعور کی سطح پر شخصی وعقلی کنٹرول میں لانے کی کوشش کریں.... بہت سے اصلاح پسند علما کی نظر میں اندرونی سطح پر اپنے برتاؤ اور طرز عمل کو کنٹرول کرنے کا عمل جو کمیونٹی کی شناخت سازی کا ذریعہ بنتا ہے... وہ جذبات پر انفرادی عقل کی فتح پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ ایسا عمل ہے جو شریعت کے مقامی عادات ورسوم اور ذات برادری کی بنیاد پر تشکیل شدہ تشخصات پر شریعت کی فتح کے ساتھ ساتھ چلتا ہے''۔(4)

مسلم کمیونٹی کے اس نظریے نے ہندوستان کی برطانوی حکومت کے سامراجیت پر مبنی سماجی نظریے کو کسی بھی طرح سے چیلنج کرنے کی کوشش نہیں کی۔ یہ سماجی نظریہ اس تصور پر مبنی تھا کہ یہ سامراجی ریاست اعلیٰ کائناتی اصول، سائنٹفک اور تعقل پسندانہ علوم کی حامل ہے اور یہی وہ اقتدار اعلیٰ ہے جو مختلف مذہبی فرقوں کو ایک تعقل پسندانہ سیاسی اجتماعیت سے وابستہ ہونے کی اجازت دیتا ہے۔(5) ہندوستانی مذہبی فرقے جو عام طور پر ایک مخصوص جماعت سے ہی عقیدت ووابستگی رکھنے کا مزاج رکھتے تھے، انھیں ایک ایسے بیرونی ثالث کی ضرورت تھی جو انھیں ایک عقلیت پسندانہ کلیت سے وابستہ کرسکیں، کمیونٹی کی علما کی قائم کردہ تعریف نے برطانوی حکومت دوسری طرف اس مزاج کی حامل جماعتوں کے مفہوم سے خود کو وابستہ کرلیا۔

جیسا کہ بعض محققین نے حالیہ زمانے میں اس پہلو کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، برطانوی حکومت کی مذہبی امور و معاملات میں عدم مداخلت کی پالیسی اس نظریے کو بھی پیش نظر رکھ کر بنائی گئی تھی، جس کا اظہار زیادہ بہتر طور پر نہیں کیا جاسکتا ہے کہ مذہبی وثقافتی حلقے پر نسائی چھاپ بھی پائی جاتی ہے۔

جیسا کہ فریٹیگ لکھتی ہیں:

> ”ریاست نے ان سرگرمیوں کو جو سامراجی حکومت کے لیے اہم تھیں، ایسی سرگرمیوں کی حیثیت سے دیکھا جو مذہب، قرابت داری اور ثقافتی پیداوار کی حیثیت سے ظہور میں آرہی تھیں۔ ان سرگرمیوں کو 'نجی' یا 'گھریلو' ہونے کے خانے میں رکھا گیا نہ کہ 'عوامی' ہونے کے خانے میں، اس لیے کہ گھریلو نوعیت کی سرگرمیوں کی زیادہ تر ذمہ داریاں خواتین نے اپنے ذمے لے لیں۔ جو مرد ان سرگرمیوں میں مشغول تھے وہ یقیناً زنانہ خصوصیات رکھنے والے تھے... ہم تو آگے بڑھ کر یہاں تک کہنا چاہیں گے کہ خود ثقافتی پیداوار ایسی اہم حد کو پہنچ گیا تھا کہ اسے مؤنث قرار دیا جاسکتا تھا“۔(6)

فیصل دیوجی نے خواتین کی تعلیم (7) اور تصوف سے متعلق علما کے درمیان ہونے والی نظریاتی تبدیلیوں کے حوالے سے برطانوی ہندوستان میں کسی چیز کے نجی یا عوامی (سرکاری) ہونے کی تعریف میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کے مضمرات کا جائزہ لیا ہے۔ ان کی نظر میں اصلاح پسند علما خدا اور انسان کے درمیان پائی جانے والی بحث کو جو یقینی طور پر علما کے مجموعی طور پر قانون پسندانہ مزاج کے خلاف تھا، اختیار کررہے تھے۔ خود صوفیہ کا اگرچہ علما سے دوست داری کا تعلق نہیں تھا، تاہم وہ علما کی اسلامی قانون کی نمائندگی کی حیثیت کو تسلیم کرتے تھے۔ مسلم شرفا (جن میں علما بھی شامل تھے اپنے طور پر انگریزوں کے عوامی ریاست (Public State) جسے فیصل دیوجی نے 'اخلاقی شہر' (Moral City) کا نام دیا ہے، کا جواب تصوف کے مباحث کو اپنے مباحثوں میں شامل کرنے کے ساتھ دیا۔ اس وقت تک تصوف کو ایک نجی اور اسٹیبلشمنٹ کا مخالف سمجھا جاتا تھا:

> ”وہ اس لائق تھے کہ وہ خود اپنا نجی حکومتی نظام یا سیاسی حلقہ تشکیل دے سکیں۔ اس نظام یا حلقے کا مقام مساجد اور تعلیم گاہیں تھیں (کیوں کہ عدالت اور بازار اخلاق سے عاری سامراجی حکومت کے قبضے میں چلے گئے تھے) جنھیں اب تک نجی اور غیر سرکاری تصور کیا جاتا تھا۔ ان نجی اور شخصی ہونے کی تصدیق اس بات سے ہوتی تھی کہ یہ مساجد اور تعلیم گاہیں شرفا کی

ایک طرح سے جا گیر ہونے کے ساتھ ساتھ، روایتی طور پر راسخ العقیدہ مسلمانوں کی نظر میں صوفیوں کی خانقاہ کا علاقہ یا ان کا مقامی دائرہ عمل تھیں''۔ (8)

فیصل دیو جی کا خیال ہے کہ انگریزی سامراج کے عروج کے زمانے میں نجی اور عوامی شعبوں کو متوازی سطح پر رکھتے ہوئے (بینیڈکٹ اینڈرسن کی رائے کے تحت کہ طباعتی ٹکنالوجی اور قومیت کے نظریے کے پھیلاؤ کے درمیان ربط پایا جاتا ہے) علما نے طباعتی ٹکنالوجی کا استعمال کرتے ہوئے خود کو سرگرم اور تازہ دم محسوس کیا۔ ان کے خیال کے مطابق، زبانی تبادلۂ خیال کے برعکس مطبوعات کا استعمال زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔ وہ مطالعہ یا تعامل کی اجازت نہیں دیتا اس کی بجائے اس کی ناگزیریت پر اصرار کرتا ہے۔ (9) دیو جی اس کے ساتھ علما کے شہر کی بجائے قصبہ کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنانے کی حقیقت کو سامنے رکھتے ہیں، جہاں ان علما کی رشتہ داریاں، جائداد (اور جس چیز کا واضح طور پر دیو جی نے تذکرہ نہیں کیا) یعنی صوفیہ کی خانقاہیں پائی جاتی ہیں۔

سامراجی حکومت کا مذہبی و ثقافتی سرگرمیوں میں شریک ہندوستانیوں کے ساتھ تعلق جامد اور خشک نہیں تھا۔ جیسا کہ مختلف اسکالروں نے لکھا ہے، اوائل 20 ویں صدی تک سماجی تبدیلیوں کے زیر عمل کے ذریعہ مذہبی عمل سیاست کاری کے زیر اثر تھی۔ خاص طور پر گل مارٹن نے اوائل 20 ویں صدی میں پنجاب میں کاروبار کی بنیاد پر ابھر کر سامنے آنے والے اردو پریس کے ذریعہ ادا کیے جانے والے سیاسی کردار پر روشنی ڈالی ہے۔ اردو پریس کی سرگرمیاں شہر مرکزی تھیں (علما کے برعکس جن کی سرگرمیوں کا مرکز قصبات کے مدارس و مساجد اور خانقاہیں تھیں) اخباروں کے مدیر، صحافی اور ناشروں نے ایسی آزاد فضا تشکیل دی تھی، جو برطانوی حکومت کے اس نظریے کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھی کہ ہندوستانی بہت سی جماعتوں اور اکائیوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ علما کے برعکس مسلم قیادت نے عقل و احتیاط کی روش اختیار کرنے کی بجائے لفاظی اور جذباتیت کی منطق پر عمل کرنے کی کوشش کی۔ گل مارٹن نے (خاص طور پر اقبال کی) شعر و شاعری کو سیاسیانے کے عمل پر بحث کرتے ہوئے اپنے استدلالات کو مضبوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس حوالے سے وہ اس بات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں کہ کس طرح مسلم رائے عامہ کے جذبات کو اس بات پر آمادہ کیا جاتا تھا کہ وہ ہندوؤں کے ذریعہ رسول کی توہین جیسے مسائل سے نمٹنے کی کوشش کریں۔

میں یہاں گل مارٹن کی دلیل کا ایک خاص حوالے سے اعادہ کرنے کی کوشش کروں گی جس

کا انھوں نے تذکرہ کیا ہے۔ 1924 میں ایک آریہ سماجی نے ''رنگیلا رسول'' نامی رسالہ لکھا جس میں جنسیات کے حوالے سے پیغمبر محمد کی شخصیت کو نشانہ بنایا گیا تھا۔ اسی سال لاہور سے اس کی اشاعت عمل میں آئی۔ اس کو اشاعت میں لانے والے آریہ سماجی تھے۔ انگریزوں نے اس رسالے پر پابندی عائد کر دی۔ لیکن 1927 میں لاہور ہائی کورٹ نے یہ پابندی ختم کر دی۔ (10) مسلمان اس رسالے کی مذمت میں ایک زبان تھے۔ تاہم علما کا طبقہ (جن کی نمائندگی جمعیۃ علما ہند کے علما کر رہے تھے) اس کے ردعمل میں مسلمانوں کے حد سے متجاوز اقدام کو صحیح نہیں سمجھ رہا تھا۔ علما نے کہا کہ:

''اگر مسلمان اپنے ان مشتعل جذبات کی بنا پر جو رسالہ کے خلاف حکومت کی طرف سے قانونی کارروائی نہ کیے جانے سے ان کے اندر پیدا ہوئے ہیں، کوئی ایسا ویسا اقدام کرتے ہیں تو شرعی تقاضے کے باوجود علما کو اس بارے میں ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا.... انھوں نے مزید کہا کہ اگر مسلمان اپنے آپ پر قابو نہیں رکھ پاتے، تو مذہبی جذبات کو مشتعل کرنے اور قانون کو جذبات کا تابع بنانے کی ذمہ داری علما پر نہیں بلکہ حکومت پر ہوگی''۔ (11)

اردو پریس علما کی اس احتیاط پسندی اور مصالحانہ موقف کی مخالفت کر رہا تھا۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری اس میں پیش پیش تھے۔ مولانا بخاری کا کہنا تھا کہ:

''اگر ہندو کسی نجی عمارت میں نشست منعقد کر کے پیغمبر محمد کو برا بھلا کہیں تو مسلمانوں کو ایسی نشست میں شریک نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن اگر کوئی ہندو کسی عام نشست یا کھلے اجتماع میں پیغمبر محمد کی شان میں ناشائستہ زبان استعمال کریں تو اسے فوراً وہیں قتل کر دیا جائے گا۔ اگر کوئی مسلمان ایسا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تو وہ صحیح مسلمان نہیں''۔ (12)

جیسا کہ گل مارٹن کہتے ہیں، مولانا بخاری کا مقصد دفاع رسول کے جذبے کا عوامی اظہار تھا۔ اس کے ذریعہ وہ یہ بتانا چاہ رہے تھے کہ مسلم کمیونٹی ابھی حقیقی معنوں میں زندہ ہے۔ مولانا کی نگاہ میں ایسے بحرانی موقع پر ایک مسلمان کا خاموش رہنا کسی جرم سے کم نہ تھا۔ ان کی اپیل شریعت پر نہیں بلکہ مذہبی جذبات پر مبنی تھی۔ (13)

گل مارٹن کی نظر میں اس واقعے پر مسلمانوں کے احتجاج اور مظاہروں کی بڑی اہمیت ہے۔ اس طرح 1930 میں شاہد گنج کی مسجد کو لے کر مسلمانوں اور سکھوں کے درمیان جو کشمکش برپا رہی وہ اس تعلق سے اس کو بھی اہمیت دیتے ہیں کہ ان واقعات نے 1940 کی دہائی میں پاکستان کے مطالبے کی

راہ کو ہموار کرنے میں اپنا کردار ادا کیا۔ اس عمل سے ایک نئے نوع کی مسلم کمیونٹی کا ظہور عمل میں آیا۔ چوں کہ "رنگیلا رسول" کی مہم میں پیش پیش صحافت سے وابستہ افراد نے برطانوی ہندوستانی ریاست کے استعماری سماجی فلسفے کو قبول کرنے سے انکار کردیا، اس لیے یہاں سے ایک ایسا سیاسی مرحلہ پروان چڑھا جو حکومتی قید و بند سے آزاد ہو کر 1940 تک انگریزی حکومت کو چیلنج کرتا رہا۔ گل مارٹن کہتے ہیں کہ اگرچہ محمد علی جناح کی قیادت میں مسلم قومیت کی تحریک پر جذباتیت کی زبان غالب رہی، تاہم آگے چل کر اس میں احتیاط اور خود انضباطی بھی پیدا ہو گئی۔ (14)

اس جائزے کی روشنی میں ایک مرتبہ پھر اہل سنت کی طرف رخ کرتے ہوئے، میں کہنا چاہوں گی کہ گل مارٹن کا یہ تبصرہ مجھے اچھا لگا کہ اصلاح پسند علما نے شریعت کے نظریے اور احتیاط و انضباط پسندی کے رویے کی بنیاد پر مسلم کمیونٹی کا تشخص متعین کرنے کی کوشش کی تاکہ ایک نئی طرح کی انسانی شخصیت ظہور میں آسکے۔ اس تناظر میں اہل سنت تحریک کا یہ دعویٰ کہ وہ اصلاح پسند ہے اور تجدید دین کے کام میں مصروف ہے، بدیہی طور پر صحیح لگتا ہے۔ مجھے مولانا ظفر الدین بہاری کی مولانا احمد رضا خاں کے طرز حیات سے متعلق بیان کردہ باریک تفصیلات ذہن میں آتی ہیں: وہ مسجد میں داخل ہوتے ہوئے پہلے دایاں پاؤں مسجد میں رکھتے تھے اور مسجد سے نکلتے ہوئے پہلے بایاں پاؤں باہر نکالتے تھے۔ بیٹھنے کی حالت میں وہ اپنا پاؤں قبلہ کی طرف نہیں کرتے تھے۔ وہ اپنے پیروکاروں کو نیت کو صاف رکھنے کی تلقین کرتے تھے۔ کیوں کہ ان تمام چیزوں کا ثواب ملتا ہے۔ علما کی جماعتوں جیسے دیوبند یا فرنگی محل کا شخصی طور پر ایک دوسرے کا ادب ملحوظ رکھنا، احتیاط پسندی کے اخلاقی رویے کو ظاہر کرتا ہے۔

اہل سنت کی طرف سے حضرت محمدؐ کے اسوے یا رول ماڈل کو اہمیت دینا یا ان کی شخصیت کی تقدیس و تکریم 19 ویں صدی کے اواخر کے علما کے لیے کوئی نئی بات نہیں تھی۔ دیوبندی علما نے بھی بحیثیت صوفی پیغمبر کے ساتھ آقا و غلام جیسے رشتے کی وکالت کی اور پیغمبر محمدؐ کے اسوے کو آخری اسوہ اور قابل عمل نمونہ قرار دیا۔ اس کتاب میں شروع سے آخر تک دیوبندی اور اہل سنت و جماعت کے درمیان پائے جانے والے اختلافات کی طرف اشارات کیے گئے ہیں، تاہم یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عام تصور کے مقابلے میں تصویر کے دوسرے رخ کی طرف توجہ دلائی جائے کہ اہل سنت کی طرف سے دیوبندیوں کی مخالفت و مذمت (اور دیوبندیوں کی طرف سے اہل سنت کی مخالفت و مذمت) کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ دونوں جماعتیں ایک دوسرے سے بہت زیادہ مختلف تھیں، بلکہ اس لیے کہ وہ ایک

دوسرے سے بہت زیادہ مشابہ تھیں۔ دونوں جماعتوں کا اپنے اختلافات پر اصرار واظہار تنظیمی سطح پر خود کو مضبوط کرنے کے لیے تھا۔ اس لیے کہ اگر یہ دونوں جماعتیں دیکھنے والوں کو یکساں نظر آئیں، تو ان دونوں کے علاحدہ وجود کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ بنابریں دونوں طرف سے اختلافات و کشمکش کو آخری حد تک فروغ دینے کی کوشش کی گئی۔

اس نکتے پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے میں کہنا چاہوں گی کہ اہل سنت کے علما کی نظر میں 'اغیار' اصلاً دیوبندی نہیں بلکہ اہل حدیث تھے۔ جن کے خلاف اہل سنت نے نسبتاً کم لکھا۔ دیوبندی اور اہل سنت علما کے برعکس یہ صرف اہل حدیث علما ہیں جو صرف حدیث و قرآن پر انحصار کرتے ہیں۔ اہل حدیث علما نے چاروں مکاتب فقہ اور ان سے تعلق رکھنے والی فقہ کو اس حیثیت سے مسترد کر دیا کہ وہ قرآن وسنت سے لوگوں کو دور رکھنے کا باعث ہیں۔ انھوں نے اجتہاد پر لوگوں کو ابھارنے کی کوشش کی۔ مزید برآں دیوبندی اور اہل سنت کے برخلاف وہ بالکلیہ تصوف کو یہ کہتے ہوئے مسترد کر دیتے ہیں کہ وہ مذہب کے لیے خطرہ ہے۔(15) سماجیات کی اصطلاح میں اہل حدیث خصوصی نوعیت کے اشرافیے سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ اردو کی بجائے زیادہ تر عربی اور فارسی کو اظہار مافی الضمیر کا ذریعہ بناتے ہیں (16)(☆) علما کی ان تمام جماعتوں میں جنھیں اہل سنت وہابی کا نام دیتے تھے، اہل حدیث ہی اس لقب کے حقیقی طور پر مستحق تھے، جو ابن تیمیہ کے افکار اور عرب کی موحدین تحریک سے سرگرم تعلق رکھتے تھے۔

ان دونوں باہم متخالف جماعتوں کے تقابلی جائزے کے بعد میں اس حقیقت کی طرف قارئین کی توجہ مبذول کرنا چاہوں گی کہ 19 ویں صدی کے تمام علماء، ان کا تعلق خواہ کسی بھی جماعت سے ہو، وہ پیغمبر محمد کو اپنا عملی نمونہ تصور کرتے ہیں۔ اہل حدیث اور اہل سنت دونوں کے خود ناموں سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ ان جماعتوں کے درمیان اختلاف کا محور یہ نہیں ہے کہ سنت وسیرت رسول کی اتباع کی جائے یا نہیں بلکہ وجہ اختلاف یہ ہے کہ عملی طور پر سنت کے اتباع کا مطلب کیا ہے؟

اہل سنت جو پیغمبرانہ وسیلے کے قائل اور اولیا وصوفیہ کے کبھی نہ ٹوٹنے والے روحانی نظام مراتب پر یقین رکھنے والے تھے، اسی نظام مراتب (hierarchy) سے وابستہ تھے جو اشراف اور

(☆) یہ بات بار بار مضاف کے حوالے سے لکھی گئی ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ ہند و پاک میں اہل حدیث علما کی غالب اکثریت کی تصنیفی وصحافتی زبان دوسری جماعت کے علما و اہل فکر کی طرح اردو ہی ہے۔ فارسی کے استعمال کی بات محض اضافی بلکہ حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ (وارث)

اجلاف کی سماجی طبقہ واریت پر مبنی تھا۔ یہ بات ان علما کی جماعتوں پر بھی منطبق ہوتی ہے، خواہ وہ اہل حدیث (یا دیوبندی) ہی کیوں نہ ہو جنھوں نے کامل و مکمل مسلم معاشرے کے ایک سے زیادہ جامع وہمہ گیر نظریہ کو فروغ دینے کی کوشش کی۔ میں یہ کہنا چاہوں گی کہ 'ہیرارکی' کے تصور کی تائید کے باوجود اہل سنت نے اپنی تعلیمات کے ذریعہ ایک ایسے شخص کے نظریے کو پروان چڑھانے کی سعی کی جو شریعت کے ساتھ اپنی احتیاط پسندانہ وابستگی میں شروع سے اخیر تک 'جدت پسند' تھا، جیسا کہ اس وقت کے دوسرے ہندوستانی علما کا معاملہ ہے۔ اگر ہیرارکی کے نظام کی تائید اور افراد کی اپنی ذمہ داری کی ادائیگی کے مطالبے کے درمیان ابہام پایا جاتا ہے، تو حقیقت یہ ہے کہ یہی اہل سنت کا مقصود بھی تھا۔ شاید اواخر 19 ویں صدی کے برطانوی ہندوستان کے حالات کا تقاضا بھی یہی تھا۔ چناں چہ مولانا احمد رضا خاں نے اہل سنت کے پیغام کو مضبوطی کے ساتھ اور بے کم و کاست شکل میں پیش کیا۔

ایک دل چسپ بات یہ ہے کہ رسول کی شخصیت اور ان کے اسوے کو اہمیت دینے کے لیے جس زبان کا استعمال کیا گیا، اس میں تانیثیت کی جھلک تھی۔ فریڈیگ کا ثقافتی انتاج کی صنفی نوعیت سے متعلق خیال اور اوائل 20 ویں صدی کے عرصے میں مسلم مباحثوں میں جذباتیت پسندی کی آمیزش اس کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس عرصے میں اہل سنت کے تعلق سے پیغمبر محمدؐ کی شان میں کہی گئی مولانا بریلوی کی نعتیں، جن میں عشق خداوندی کے عارفانہ نظریے کی عکاسی ملتی ہے، ذہن میں آتی ہیں جیسا کہ اوپر دکھایا گیا تھا، مولانا بریلوی نے پیغمبر محمدؐ کی اس طرح تصویر کشی کی کہ وہ خدا کے محبوب ہیں جس کے لیے بسا اوقات (خدا اور محبوب خدا کے لیے) دولہا دلہن کا استعارہ استعمال کیا۔ مولانا احمد رضا خاں پیغمبر محمدؐ سے والہانہ وابستگی رکھتے تھے چناں چہ وہ خود کو محب رسول کے طور پر پیش کرتے تھے۔ مولانا نے اپنے قلم سے خدا و رسول اور بحیثیت شاعر خود اپنے درمیان محبت و تعلق کے اظہار کے لیے جو زبان استعمال کی اسے اپنے ''اغیار'' (خصوصی دیوبندی) کی مذمت کے طریقے کے طور پر استعمال کیا۔ تاہم جیسا کہ گل مارٹن نے اوائل 20 ویں صدی کے پنجاب کے کاروباری اردو پریس سے متعلق لکھا ہے، ان کی اس زبان پر اس طرح کی سیاست کا رنگ کبھی طاری نہیں ہوا۔ میرا خیال ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولانا بریلوی عوامی سطح پر رد عمل کو صحیح تصور نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ان سے دامن کش رہنا چاہتے تھے۔ اگر چہ وہ ''رنگیلا رسول'' کے تنازع کے زمانے میں موجود تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان اقدامات کا تعلق (اگر دیو جی کی اصطلاح استعمال کی جائے) بازاری جگہ (Market Place) سے ہے۔ اہل سنت تحریک کی

سیاست کاری نئی قیادت کے زیرِ اثر ہوئی۔ جیسا کہ 17-1914 میں اذان کے سلسلے میں پیدا ہونے والے تنازع سے اس کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے اپنے پیغامات و تعلیمات کو (داخلی حدود میں) مساجد و مدارس، گھر اور خانقاہوں تک ہی محدود رکھا، انھوں نے عدالت اور بازاروں کا سہارا نہیں لیا۔ مولانا عبدالمقتدر بدایونی جیسے نئے لیڈر جو ہتک عزت کے ایک مقدمے میں عدالت میں ان کے خلاف تھے، اپنی مخالفت کے ذریعہ گویا اس بات کا اشارہ دئے رہے تھے کہ وہ اس جماعت کی غیر سیاسی شناخت کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ مولانا عبدالمقتدر بدایونی کے حوالے سے یہ بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ کس طرح اہل سنت و جماعت سیاست کو گلے لگانے کے لیے کوشاں تھی۔ واضح رہے کہ مولانا بدایونی نے اہل سنت و جماعت کی پالیسی اور نظریے کے برعکس خلافت تحریک میں شمولیت اختیار کی تھی۔

اخیر میں میں متن کے مسئلے کی طرف آنا چاہوں گی، جس کا اپنے طور پر استعمال 19 ویں صدی کے شمالی ہند اور عالم اسلام کے دیگر تمام خطوں کی اصلاحی تحریکات کی خصوصیت رہی ہے۔ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ متن کا حقیقی مفہوم اس کے اپنے استعمال کے سیاق میں واضح ہوتا ہے۔ چناں چہ یہ امر نہایت اہمیت رکھتا ہے کہ یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ اس کا استعمال کس نے کیا؟ کب کیا؟ کن حالات میں کیا؟ زبانی روایت اور دوسرے بیانیہ متون سے ان کی کیا نسبت ہے وغیرہ۔ میں ڈیو جی کی اس بات سے اتفاق کرتی ہوں کہ مطبوعہ بیانیہ متن پر محض جوش خطابت کی چھاپ ہو سکتی ہے اور یہ بھی کہ بیان دینے والا اس کا ایک صاف اور واضح مطلب اپنے ذہن میں رکھتا ہو، تاہم یہ سمجھنا ضروری ہے کہ اس طرح کا بیان مکالمے اور تعبیر کے سیاق میں ہوتا ہے جو ہمیشہ واضح و متعین نہیں ہوتا۔ ایک شخص اس وقت تک مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے عقائد کے کلمات کو خود سے ادا کرنے والا نہ ہو۔ بنا بریں، جیسا کہ مائیکل فشر اور مہدی عابدی نے 1960 اور 70 کی دہائی کے ایران سے متعلق لکھی گئی کتاب میں تحریر کیا ہے؛ اسلامی روایت فطری طور پر استدلال، مکالمے اور جدلیات پر مبنی رہی ہے۔ (17) ایک مسلمان کے اس سوال کے جواب میں کہ وہ کیسے اور کس طرح کے مسلمان ہیں؟ اختلاف کی ہمیشہ گنجائش رہی ہے۔

ہمارے مطالعے سے اس پہلو پر بخوبی روشنی پڑتی ہے کہ مولانا احمد رضا خاں کی قیادت میں اہل سنت تحریک نے قرآن و سنت کی اس انداز میں تعبیر کی جس سے ان کے پیغمبر محمدؐ کے تعلق سے اس نقطۂ نظر کی تائید ہوئی تھی کہ خدا نے انھیں خصوصی اوصاف و امتیازات سے نوازا تھا۔ بعض قرآنی آیات

کی طویل اور تفصیلی تفسیر کرتے ہوئے مولانا بریلوی نے اپنے اس موقف کا اظہار کیا کہ خدا نے پیغمبر محمد کو ایسی صلاحیتوں سے نوازا تھا جن کا تصور بھی انسان کے لیے محال ہے۔ ان صلاحیتوں میں یہ صلاحیت بھی شامل تھی کہ انھیں قیامت کے دن کا بھی علم حاصل تھا۔ ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ دیوبندیوں کی نقل کردہ یہ حدیث جس کے مطابق پیغمبر نے یہ کہا کہ انھیں یہ نہیں معلوم کہ اس دیوار کے پیچھے کیا ہے، صحیح نہیں ہے۔ دوسری طرف انہوں نے اُن احادیث کو، جو ضعیف احادیث کے زمرے میں آتی ہیں، اختیار کرلیا، جن کے مطابق انبیا کے اجسام کو زمینیں نہیں کھاتیں اور وہ ان کا حصہ نہیں بنتیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالی نے زمینوں کو اس عمل سے روک دیا ہے۔ ایسی احادیث میں ابوداؤد کی بھی ایک حدیث شامل ہے۔

اگر چہ اہل سنت کی ایسی عبارتوں کا جن پر وہ اپنے نظریات کی عمارت کھڑی کرتے ہیں، ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں، تاہم متعلقہ عبارتوں کی اپنی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ ایک دوسرے تاریخی تناظر میں ان کی دوسری طرح سے قرأت کرتے ہوئے دوسرے مفاہیم بھی مراد لیے جاسکتے ہیں۔ موجودہ دور میں عالم اسلام اور ان مغربی ممالک میں جہاں مسلم مہاجرین کی آبادی موجود ہے، ایسا ہی ہو رہا ہے۔ مولانا احمد رضا خاں کی کتب و رسائل کو ہندو پاک اور انگلستان کے اہل سنت کے افراد نئے سرے سے ایڈٹ کررہے ہیں۔ ان پر تبصرے اور ان کے تجزیے کیے جارہے ہیں۔ اس طرح مولانا بریلوی کی مصدق و مرتب کتابوں کی ایک نئی فہرست منظر عام پر آیا چاہتی ہے، جس کا جائزہ ہمیں اواخر بیسویں صدی کے اپنے مخصوص تناظر میں لینا ہوگا۔

حواشی وحوالہ جات

1- James E. Royster, "The Study of Muhammad: a Survey of Approaches from the Perspective of the History and Phenomenology of Religion," in Muslim World, 62 (1972), 64.

2- William R. Roff, "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj," in Richard C. Martin, Approaches to Islam in Religious Studies, p. 78.

3- David Gilmartin, "Democracy, Nationalism and the Public: a Speculation on Colonial Muslim Politics," in South Asia, issue entitled "Aspects of the Public in Colonial South Asia," New Series, 14, 1 (June 1991), 134.

4- Ibid., pp. 128-29.

5- Ibid., p. 124.

6- Sandria B. Freitag, "Introduction," in Freitag (ed.), Culture as Contested Site: Popular Culture and the State in the Indian Subcontinent (Delhi: Oxford University Press, forthcoming).

7- جس طرح برطانوی حکومت تعلیم کے ذریعہ اپنی ہندوستان کی غیر معقولیت پسند رعایا کے کردار واعمال کی اصلاح کی کوشش کر رہی تھی، اس طرح ہندوستان کے لوگ اپنے "اغیار" کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ کر رہے تھے۔ علما (اور عمومی سطح پر مسلم شرفا) خواتین کو گھر سے باہر کی دنیا سے دور رکھنے لگے کیوں کہ ان کی نظر میں وہ ان کے کردار کو خراب کرنے کے لیے کافی تھی۔

Faisal Fatah Ali Devji, Gender and the politics of space: The movement for women's reforms in Muslim India 1857-1900 South

Asid, 14,1 (1991) 150

8- ایضاً 148۔ میرے خیال میں یہ تصور کرنا کہ اس حد تک مسجد اور درگاہ یا علما اور صوفیہ میں باہمی مخالفت یا رقابت پائی جاتی ہے۔ ایک نہایت پیچیدہ معاملے کی نہایت سادہ تشریح ہے۔ البتہ میں یہ تسلیم کرتی ہوں کہ ان دونوں

گروہوں کے درمیان دیوار کھڑی کرنے کا عمل شروع ہو چکا تھا۔

9۔ ایضاً:149۔جیسا کہ اس کتاب میں اس پہلو پر بحث آچکی ہے کہ طباعتی ٹکنالوجی نے پہلے کے مقابلے میں بحث ومناقشے اور باہمی تنازع کو تیز کرنے میں زیادہ اہم رول ادا کیا۔

10۔ Gilmartin, Democracy Nationalism and the Public, 134 گل مارٹن نے مصنف کا نام نہیں لکھا ہے ویسے لگتا ہے کہ اس کا مصنف ہندو ہے۔

11۔ Ibid., p. 134.

12۔ Ibid., pp. 134-35.

13۔ Ibid., p. 135.

14۔ Ibid., p. 138.

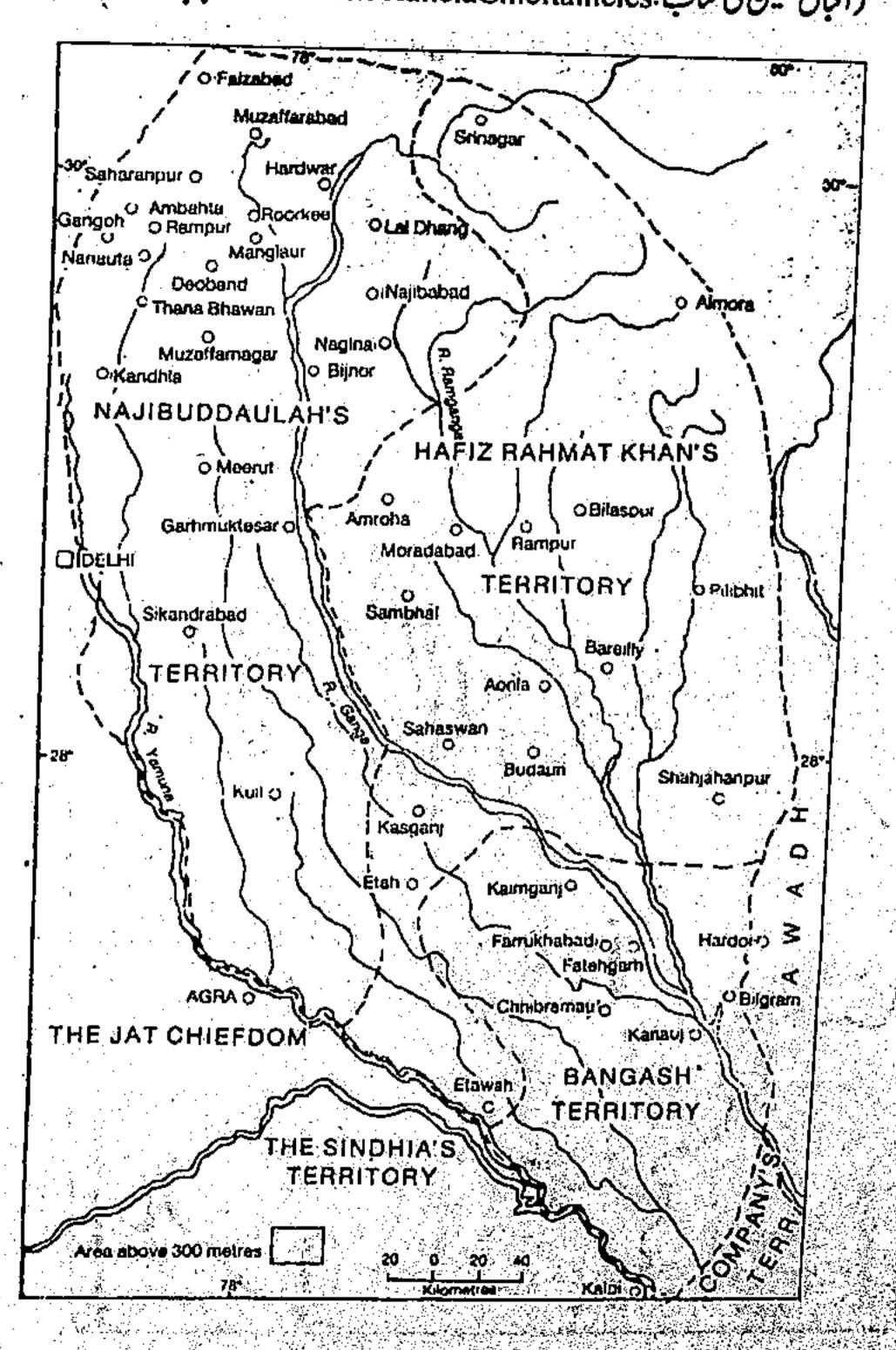
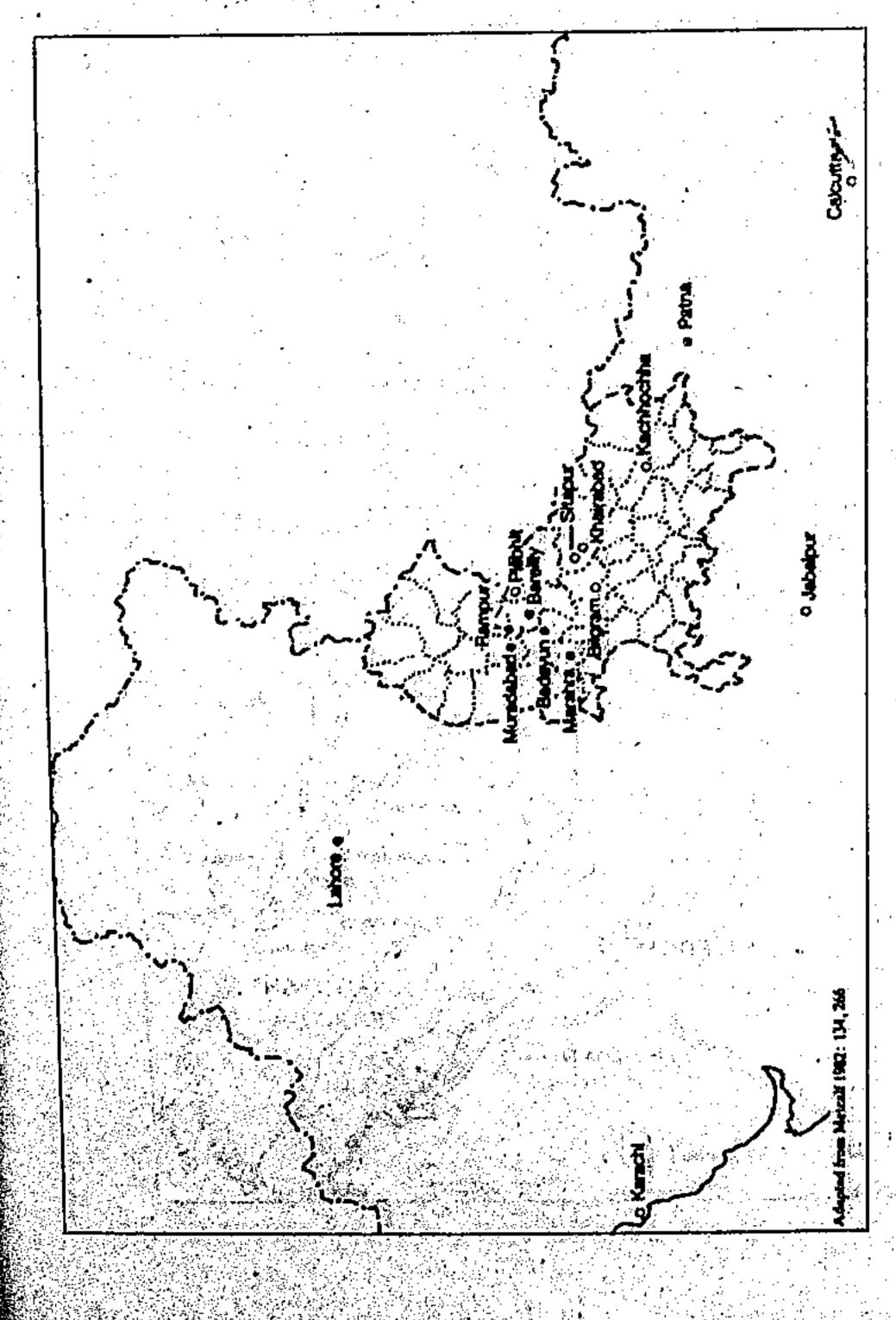
15۔ Metcalf, Islamic Revival in British India, p. 274. My knowledge of the Ahl-e Hadis movement is based on her account.

16۔ Ibid., p. 278.

17۔ Michael M.J. Fischer and Mehdi Abedi, Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition (Madison: University of Wisconsin Press, 1990).

ضمیمہ

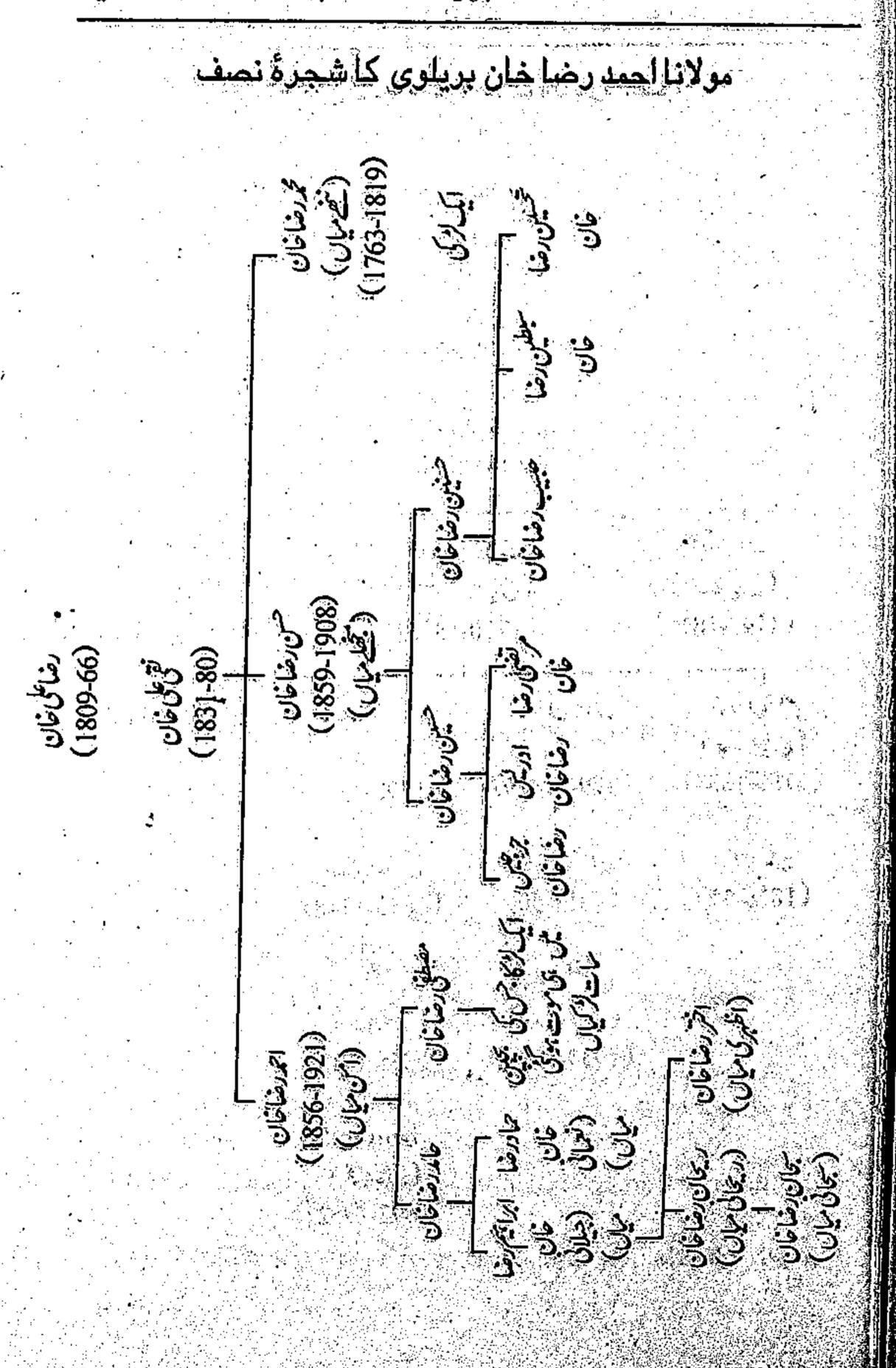
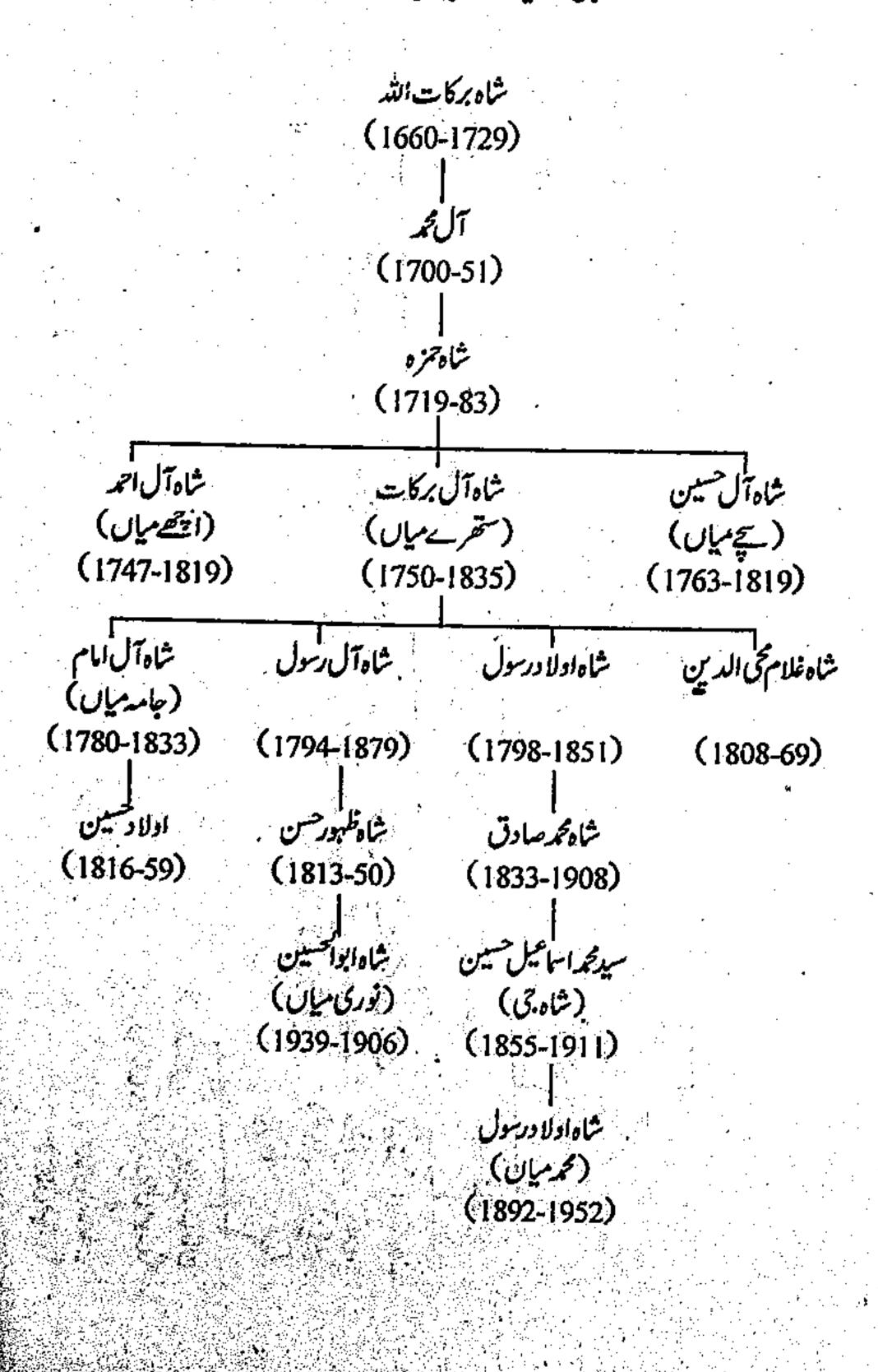
نقشہ 1: روہیل کھنڈ 1768 میں

(اقبال حسین کی کتاب: The Ruhela Chieftaincies سے ماخوذ، باجازت مصنف)

نقشہ:2 اواخر انیسویں صدی میں تحریک اہل سنت کے اثرات کے مراکز۔ نقشے میں گول سیاہ دائرہ تحریک کے لیے خصوصی اہمیت کے علاقوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ (باربرا ڈیلی مٹکاف کی کتاب Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900 (1982) سے ماخوذ)

مولانا احمد رضا خان بریلوی کا شجرۂ نسب

رضا علی خان
(1809-66)

نقی علی خان
(1831-80)

- احمد رضا خان (1856-1921) (امن میاں)
  - مصطفیٰ رضا خان
    - ایک لڑکا جس کی بچپن میں ہی موت ہوگئی
    - سات لڑکیاں
  - حامد رضا خان
    - حماد رضا خان (نعمانی میاں)
    - ابراہیم رضا خان (جیلانی میاں)
      - اختر رضا خان (اظہری میاں)
      - ریحان رضا خان (ریحانی میاں)
        - سبحان رضا خان (سبحانی میاں)
- حسن رضا خان (1859-1908) (منجھلے میاں)
  - حسین رضا خان
    - مرتضیٰ رضا خان
    - ادریس رضا خان
    - جرجیس رضا خان
  - حسنین رضا خان
    - تحسین رضا خان
    - سبطین رضا خان
    - حبیب رضا خان
- محمد رضا خان (ننھے میاں) (1763-1819)
  - ایک لڑکی

سادات برکاتیہ، مارہرہ کا شجرہ نسب

کتابیات

(BIBLIOGRAPHY)

Works in Urdu

Journals and Newspapers

Ahl-e Sunnat ki Awaz (Marahra: Khanqah-e Barkatiyya, n.d.), 1946.

Ashrafiyya (Mubarakpur, Azamgarh). Articles by Mahmud Ahmad Qadiri, "Malik al-`Ulama' Maulana Muhammad Zafar ud-Din Bihari aur Khidmat-e Hadis," 1 (February 1977), 15-20; 2 (April 1977), 25-30; 3 (July 1977), 15-21.

Dabdaba-e Sikandari (Rampur), 1908-22.

Al-Sawad al-A`zam (Muradabad), 1920.

Tuhfa-e Hanafiyya (Patna), 1315/1898 to 1325/1908. Also known as Makhzan-e Tahqiq.

Books and Articles

Works by Ahmad Riza Khan

Anwar al-Intibah fi Hill Nida Ya Rasul Allah (Karachi: Bazm-e Qasimi Barkati, 1986).

Al-`Ataya li-Nabawiyya fi'l Fatawa al-Rizwiyya, vol. 1 (Bombay: Rizwi Academy, 1405/1984-85).

--- , vols. 2 and 3 (Sambhal, Muradabad: Maktaba Na`imiyya, n.d.).

--- , vol. 4 (Ramnagar, Nainital: Madrasa Miftah al-`Ulum, 1406/1986).

--- , vol. 5 (Lahore: Maktaba Nabawiyya, 1392/1972).

--- , vols. 6 and 7 (Mubarakpur, Azamgarh: Sunni Dar al-Isha`at, 1981 and 1987).

--- , vol. 10, part 1 (Besalpur, Pilibhit: Maktaba Riza Iwan `Irfan, n.d.).

--- , vol. 11 (Saudagaran, Bareilly: Idara-e Isha`at-e Tasnifat-e Riza, 1402/1981-82).

Al-Daulat al-Makkiyya bi'l Madat al-Ghaibiyya (Karachi: Maktaba Rizwiyya, n.d.).

Dawam al-`Aish fi'l Ummat min Quraish (Lahore: Maktaba Rizwiyya,

1400/1980).

E`tiqad wa'l Ahbab fi'l Jamil wa'l Mustafa wa'l Al wa'l Ashab (Lahore: Farid Book Stall, n.d.).

Fatawa al-Haramain bi-Rajf Nadwat al-Main (Bareilly: Matba Ahl-e Sunnat wa Jama`at, 1317/1899-1900).

Fatawa al-Qudwa li-Kashf Dafin al-Nadwa (1313/1895-96). Publication information unavailable.

Fatawa al-Sunna li-Iljam al-Fitna (Bareilly: Matba` Ahl-e Sunnat wa Jama`at, 1314/1896-97).

Hada'iq-e Bakhshish (Karachi: Medina Publishing Co., 1976).

Husam al-Haramain `ala Manhar al-Kufr wa'l Main (Lahore: Maktaba Nabawiyya, 1405/1985).

Ihlak al-Wahhabiyyin `ala Tauhin Qubur al-Muslimin (Bareilly: Hasani Press, 1322/1904-5).

I`lam al-A`lam ba-an Hindustan Dar al-Islam (Bareilly: Hasani Press, 1306/1888-89). Reprinted in Do Ahamm Fatwe (Lahore: Maktaba Rizwiyya, 1977).

Iqamat al-Qiyamat `ala Ta`in al-Qiyam li-Nabi Tihamat al-Jaza al-Muhya al-Ghalmat Kanhaiyya (Karachi: Barkati Publishers, 1986).

Al-Kaukab al-Shahabiyya fi Kufriyat Abi Wahhabiyya (Lahore: Nuri Book Depot, n.d.).

Kafl al-Faqih al-Fahim fi Ahkam Qirtas al-Darahim (Lahore: Shabir Brothers, n.d.).

Al-Mahajjat al-Mu'tamana fi Ayat al-Mumtahana (1339/1920), in Rasa'il-e Rizwiyya, vol. 2 (Lahore: Maktaba Hamidiyya, 1976).

Majma`-e Rasa'il: Mas'ala Nur aur Saya (Karachi: Idara-e Tahqiqat-e Imam Ahmad Riza, 1406/1985).

Majma`-e Rasa'il: Radd-e Mirza'iyyat (Karachi: Idara-e Tasnifat-e Imam Ahmad Riza, 1406/1985).

Majma`-e Rasa'il: Radd-e Rawafiz (Lahore: Markazi Majlis-e Riza, 1406/1986).

Maktubat-e Imam Ahmad Riza Khan Barelwi (Lahore: Maktaba Nabawiyya, 1986).

Malfuzat-e A`la Hazrat, 4 vols. (Gujarat, Pakistan: Fazl-e Nur Academy, n.d.).

Nahj al-Salama fi Hukm Taqbil al-Ibhamain fi'l Iqama (Bareilly: Matba` Ahl-e Sunnat wa Jama`at, 1333/1914-15).

Naqa` al-Salafa fi Ahkam al-Bai`a wa'l Khilafa (Sialkot, Pakistan: Maktaba Mihiriyya Rizwiyya, 1318/1900).

Rasa'il-e Rizwiyya (Bareilly: Idara-e Isha`at-e Tasnifat-e Raza, n.d.).

---, vol. 2 (Lahore: Maktaba Hamidiyya, 1396/1976).

---, vol. 5 (Faisalabad: Nuri Book Depot, 1982).

Shumul al-Islam li-Usul al-Rasul al-Karam (Bareilly: Hasani Press, 1315/1897-98).

Subhan al-Subuh `an `Aib Kizb Maqbuh (Bareilly: Matba` Ahl-e Sunnat wa Jama`at, 1307/1889-90).

Tadbir-e Falah wa Nijat wa Islah (Bareilly: Hasani Press, 1331/1913).

Tajalli al-Yaqin ba-an Nabiyana al-Sayyid al-Mursilin (Lahore: Hamid and Co., 1401/1980).

Tamhid al-Iman ba-Ayat al-Qur'an (Bombay: Raza Academy, n.d.). Also see English tr. by G. D. Qureshi cited under "Works in English."

Other Ahl-e Sunnat Works

(a) PRIMARY SOURCES

Amjad `Ali A`zami, Bahar-e Shari`at, 18 vols. (Bareilly: Qadiri Book Depot, n.d.).

Aulad-e Rasul "Muhammad Miyan" Marahrawi, Khandan-e Barakat (Marahra: c. 1927).

---, Khutba-e Sadarat, Ansar al-Islam, 22-24 Sha`ban 1339/April 1921 (Marahra: Khanqah-e Barkatiyya, n.d.).

Burhan ul-Haqq Jabalpuri, Ikram-e Imam Ahmad Riza (Lahore: Markazi Majlis-e Riza, 1981).

---, Khutba-e Sadarat, Muslim League Conference, District Jabalpur, 1-3 January 1940 (Jabalpur: n.d.).

Hamid Riza Khan, Murasalat-e Sunnat wa Nadwa (Bareilly: 1313/1895-96).

Hasan Riza Khan, Samsam-e Hasan bar Dabir-e Fitan (Azimabad [Patna]: Matba` Hanafiyya, 1318/1900).

---, Sawalat-e Haqa'iq-numa ba-Ru'asa Nadwat al-`Ulama' (Badayun

:Victoria Press, 1313/1895-96).

Hasnain Riza Khan, Sirat-e A'la Hazrat (Karachi: Maktaba Qasimiyya Barkatiyya, 1986).

Muhammad Jalal ud-Din Qadiri (ed.), Khutbat-e All-India Sunni Conference 1925-1947 (Gujarat, Pakistan: Maktaba Rizwiyya, 1978).

Mustafa Riza Khan, Al-Tari al-Dari li-Hafawat 'Abd ul-Bari (Bareilly: Sunni Press, 1339/1912-13).

Rudad-e Jama'at-e Riza-e Mustafa (1342/1924).

Zafar ud-Din Bihari, Hayat-e A'la Hazrat, vol. 1 (Karachi: Maktaba Rizwiyya, 1938).

---, Chaudhwin Sadi ke Mujaddid (Lahore: Maktaba Rizwiyya, 1980).

(b) SECONDARY SOURCES

Ghulam Shabbar Qadiri Nuri Badayuni, Tazkira-e Nuri: Mufassal Halat o Sawanih-e Abu'l Husain Nuri Miyan (La'ilpur: 1968).

Mahmud Ahmad Qadiri, Tazkira-e 'Ulama'-e Ahl-e Sunnat (Muzaffarpur, Bihar: Khanqah-e Qadiriyya Ashrafiyya, 1391/1971).

Mas'ud Ahmed, Muhammad, Fazil Barelwi aur Tark-e Mawalat (Lahore: Riza Publications, 1978).

---, Fazil Barelwi 'Ulama'-e Hijaz ki Nazar men (Mubarakpur, Azamgarh: Al-Majma' al-Islami, 1981).

---, Imam Ahmad Riza aur 'Alam-e Islam (Karachi: Idara-e Tahqiqat-e Imam Ahmad Riza, 1983).

Muhammad Hamid Siddiqi Rizwi, Tazkira-e Hazrat Burhan-e Millat (Jabalpur: Astana 'Aliyya Rizwiyya Salamiyya Burhaniyya, 1985).

Muhammad Mahbub 'Ali Khan, Buland Paya Hayat-e Hashmat 'Ali (Kanpur: Arakin-e Bazm-e Qadiri Rizwi, 1380/1960-61).

Mu'in ud-Din Na'imi, "Tazkira al-Ma'ruf Hayat-e Sadr al-Afazil," Sawad-e A'zam (Lahore: Na'imi Dawakhana, 1378/1959).

Razi Haidar, Khwaja, Tazkira-e Muhaddis Surati (Karachi: Surati Academy, n.d.).

Sayyidi Mahmud Ahmad Rizwi, Sayyidi Abu'l Barakat (Lahore: Tabligh Department, Hizb al-Ahnaf, 1979).

Other Urdu Works

[Anon.], 'Ilm o Agahi (Karachi: Government National College, 1974-75).

Bedar, Abid Raza, Raza Library (Rampur: Institute of Oriental Studies, 1966).

Imdad Ullah Makki, Haji, Faisla-e Haft Mas'ala. Reprinted, with commentary by Muhammad Khalil Khan Qadiri Barkati Maraharwi (Lahore: Farid Book Stall, 1406/1986).

Muhammad al-Hasani, Sayyid, Sirat-e Maulana Sayyid Muhammad 'Ali Mungeri, Bani-e Nadwat al-'Ulama' (Lucknow: Shahi Press, 1962).

Mushir ul-Haqq, "Unniswin Sadi ke Hindustan ki Hai'at Shar'i: Shah 'Abd ul-'Aziz ke Fatawa-e Dar ul-Harb ka ek 'Ilmi Tajziya," Burhan: 63, 4 (October 1969), 221-44.

Rahman 'Ali, Maulawi, Tazkira-e 'Ulama'-e Hind, tr. Muhammad Ayub Qadiri (Karachi: Pakistan Historical Society, no. 16, 1961).

Raja Rashid Mahmud, Tahrik-e Hijrat 1920: Ek Tarikh, Ek Tajziya (Lahore: Maktaba 'Aliyya, 1986).

Works in English

Unpublished Private Papers

Shams ul-Hasan Collection, Karachi.

Published Works

Ahmad, Aziz, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford: Clarendon Press, 1964).

---, "Afghani's Indian Contacts," Journal of the American Oriental Society, 89:3 (1969), 476-504.

Ahmad Khan, Mu'in-ud-Din, History of the Fara'izi Movement in Bengal (1818-1906) (Karachi: Pakistan Historical Society, 1965).

Ahmed, Rafiuddin, The Bengal Muslims 1871-1906: A Quest for Identity (Delhi: Oxford University Press, 1981).

Alam, Muzaffar, The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-1748 (Delhi: Oxford University Press, 1986).

Alavi, Hamza, "Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology," in H. Alavi and F. Halliday (eds.), State and Ideology in the Middle East and Pakistan (New York: Monthly Review Press, 1988).

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

Arnold, T. W., The Caliphate (London: Routledge and Kegan Paul, 1965).

Awn, Peter, J., Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology (Leiden: E.J. Brill, 1983).

Al-A'zami, M. Mustafa, On Schacht's Origins of Jurisprudence (New York: John Wiley and Sons, 1985).

Baghel, Amar Singh, Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Rampur District (Lucknow: Government of India, 1974).

Baljon, J. M. S., Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi 1703-1762 (Leiden: E.J. Brill, 1986).

Barnett, Richard B., North India Between Empires: Awadh, the Mughals, and the British, 1720-1801 (Berkeley: University of California Press, 1980).

Bayly, C. A., "The Small Town and Islamic Gentry in North India: the Case of Kara," in Kenneth Ballhatchet and John Harrison (eds.), The City in South Asia: Pre-Modern and Modern (London: Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London, 1980).

---, Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Brennan, Lance, "Social Change in Rohilkhand 1801-1833." in Indian Economic and Social History Review, 7: 4 (December 1970), 443-66.

---, "The Local Face of Nationalism: Congress Politics in Rohilkhand in the 1920s," in South Asia: Journal of South Asian Studies, 5 (1976?), 9-19.

---, "A Case of Attempted Segmental Modernization: Rampur State, 1930-1939," in Comparative Study of Society and History (1981), 350-81.

Briggs, F. S., "The Indian Hijrat of 1920," Muslim World, 20: II (April 1930), 164-68.

Brinner, William M., "Prophet and Saint: The Two Exemplars of Islam," in John S. Hawley (ed.), Saints and Virtues (Berkeley: University of California Press, 1987).

Brodkin, E. I., "The Struggle for Succession: Rebels and Loyalists in the Indian Mutiny of 1857," in Modern Asian Studies, 6: 3 (1972), 277-90.

---, "British India and the Abuses of Power: Rohilkhand Under Early Company Rule," Indian Economic and Social History Review, 9 (June 1973),

129-56.

Brown, Judith, Gandhi's Rise to Power: Indian Politics 1915-1922 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Brown, Peter, "Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours," The Stenton Lecture 1976, University of Reading, 1977.

---, "The Saint as Exemplar in Late Antiquity," in John S. Hawley (ed.), Saints and Virtues (Berkeley: University of California Press, 1987).

Cole, J. R. I., Roots of North Indian Shi ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859 (Berkeley: University of California Press, 1988).

Coulson, N. J., A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

Currie, P. M., The Shrine and Cult of Mu`in al-din Chishti of Ajmer (Delhi: Oxford University Press 1989).

Das, Veena, "For a Folk-Theology and Theological Anthropology of Islam," Contributions to Indian Sociology, 18: 2 (July-December 1984), 293-300.

Denny, Frederick M., "Islamic Ritual: Perspectives and Theories," in Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985).

Desai, Ziyaud-Din A., Centres of Islamic Learning in India (Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1978).

Devji, Faisal Fatehali, "Gender and the Politics of Space: the Movement for Women's Reform in Muslim India, 1857-1900," in South Asia, 14: 1 (1991), 141-53.

Digby, Simon, "The Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieaval India," in Marc Gaborieau (ed.), Islam and Society in South Asia (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986), Collection "Purusartha," vol. 9.

Douglas, Ian Henderson, Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography, eds. Gail Minault and Christian W. Troll (Delhi: Oxford University Press, 1988).

Eaton, Richard M., Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India (Princeton: Princeton University Press, 1978).

---, "Court of Man, Court of God: Local Perceptions of the Shrine of Baba

Farid, Pakpattan, Punjab," Contributions to Asian Studies, 17 (Leiden: E. J. Brill, 1982), 44-61.

Ehsan Elahi Zaheer, Bareilawis: History and Beliefs (Lahore: Idara Tarjuman al-Sunnah, 1986).

Eickelman, Dale F., "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction," Comparative Studies in Society and History, 20 (1978), 485-516.

--- ,"The Study of Islam in Local Contexts," Contribu-tions to Asian Studies, 17 (Leiden: E. J. Brill, 1982), 1-16.

Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. (Leiden, 1954-).

Ewing, Katherine P., "Ambiguity and Shari`at - A Perspective on the Problem of Moral Principles in Tension," in Katherine P. Ewing (ed.), Shari`at and Ambiguity in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1988).

Farooqi, Burhan Ahmad, The Mujaddid's Conception of Tawhid (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1940?).

Freitag, Sandria B., "Ambiguous Public Arenas and Coherent Personal Practice: Kanpur Muslims 1913-1931," in Katherine P. Ewing (ed.), Shari`at and Ambiguity in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1988).

--- , Collective Action and Community: Public Arena and the Emergence of Communalism in North India (Berkeley: University of California Press, 1989).

--- (ed.), Culture as Contested Site: Popular Culture and the State in the Indian Subcontinent (Delhi: Oxford University Press, forthcoming).

Friedmann, Yohanan, Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity (Montreal and London: McGill-Queen's University Press, 1971).

--- , "The Attitude of the Jam`iyyat-i `Ulama-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan," Asian and African Studies, 7 (1971), 157-80.

--- , "The Jam`iyyat al-`Ulama-i Hind in the Wake of Partition," Asian and African Studies, 11:2 (1976), 181-211.

--- , Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its

Medieval Background (Berkeley: University of California Press, 1989).

General Instructions for Pilgrims to the Hedjaz and a Manual for the Guidance of Officers and Others Concerned in the Red Sea Pilgrim Traffic (Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1922).

Gilmartin, David, Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan (Berkeley: University of California Press, 1988).

--- , "Democracy, Nationalism and the Public: a Speculation on Colonial Muslim Politics," in South Asia, 14: 1 (1991), 123-40.

Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, vol. 2, tr. and ed. S. M. Stern (Chicago: Aldine, 1971).

--- , Introduction to Islamic Theology and Law, tr. Andras and Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Graham, William A., Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi (The Hague, Paris: Mouton, 1977).

--- , "Islam in the Mirror of Ritual," in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (eds.), Islam's Understanding of Itself, (Malibu: Undena Publications, 1983).

--- , "Qur'an as Spoken Word: an Islamic Contribution to the Understanding of Scripture," in Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985).

--- , Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Guillaume, Alfred, The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature (Oxford: Clarendon Press, 1924).

Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?," Interna-tional Journal of Middle East Studies, 16 (1984), 3-41.

Hansen, Katheryn, "The Birth of Hindi Drama in Benaras, 1868-1885," in Sandria B. Freitag (ed.), Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1980 (Berkeley: University of California Press, 1989).

Haq, M. Anwarul, The Faith Movement of Mawlana Muhammad Ilyas (London: 1972).

Hardy, Peter, Partners in Freedom - and True Muslims: The Political Thought of Some Muslim Scholars in British India 1912-1947 (Lund: Studentlitteratur, 1971).

--- , The Muslims of British India (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

Harington, J. H., "Remarks Upon the Authorities of Mosulman Law," Asiatic Researches, 10 (1811).

Haroon, Mohammed, Cataloguing in Indian Muslim Names (Lahore: Islamic Book Center, 1986).

Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Husain, Iqbal, The Ruhela Chieftaincies: The Rise and Fall of Ruhela Power in India in the Eighteenth Century (Delhi: Oxford University Press, 1994).

Imperial Gazetteer of India, VII, XVII, XXI (c. 1909).

Irvine, William, "The Bangash Nawabs of Farrukhabad - a Chronicle (1713-1857), in Journal of the Asiatic Society of Bengal, 4 (1878), 259-383.

--- , "The Bangash Nawabs of Farrukhabad - a Chronicle (1713-1857), Part II," in Journal of the Asiatic Society of Bengal, 48: 2 (1879), 49-170.

J. R. C., "Notice of the Peculiar Tenets Held by the Followers of Syed Ahmed, Taken Chiefly from the 'Sirat-ul-Mustaqim,' a Principal Treatise of that Sect, Written by Moulavi Mahommed Ismail," Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1 (1832), 479-98.

Jamaluddin, Syed, "Religiopolitical Ideas of a Twentieth Century Muslim Theologian - An Introduction," Marxist Miscellany, Quarterly Journal, 7 (1977), 13-19.

--- , "The Barelvis and the Khilafat Movement," in Mushirul Hasan (ed.), Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India (Delhi: Manohar, 1981).

Jilani, 'Abd al-Qadir, Futuh al-Ghaib ("The Revelations of the Unseen"), tr. Aftab ud-Din Ahmad (Lahore, 1967).

Jones, Kenneth W., Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-Century Punjab (Berkeley: University of California Press, 1976).

--- , Socio-Religious Reform Movements in British India, The New Cambridge History of India, III: 1 (Cambridge: Cambridge University Press,

1989).

Joshi, Esha B., Gazetteer of India, Uttar Pradesh: Bareilly District (Lucknow: Government of Uttar Pradesh, 1968).

Keddie, Nikki R., Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani:" A Political Biography (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.

--- , An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani" (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).

Kerr, Malcolm H., Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1966).

Kozlowski, Gregory C., Muslim Endowments and Society in British India (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Kramer, Martin, Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses (New York: Columbia University Press, 1986).

Lal Baha, "The Hijrat Movement and the North-West Frontier Province," Islamic Studies, XVIII, 3 (Autumn 1979), 231-42.

Lelyveld, David, Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Liyaqat Hussain Moini, Syed, "Rituals and Customary Practices at the Dargah of Ajmer," in Christian W. Troll (ed.), Muslim Shrines in India (Delhi: Oxford University Press, 1989).

Mas'ud Ahmed, Muhammad, Neglected Genius of the East: an Introduction to the Life and Works of Mawlana Ahmad Rida Khan of Bareilly (India) 1272/1856-1340/1921 (Lahore: Rida Academy, 1987).

Meer Hassan Ali, Mrs., Observations on the Mussulmauns of India: Descriptive of their Manners, Customs, Habits and Religious Opinions Made during a Twelve Years' Residence in their Imediate Society (London, 1832), Idarah-e Adabiyat-i Delli reprint, vol. 2, 1973.

Metcalf, Barbara D., Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900 (Princeton: Princeton University Press, 1982).

--- (ed.), Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1984).

--- , "Hakim Ajmal Khan: Rais of Delhi and Muslim 'Leader'," in R. E. Frykenberg (ed.), Delhi Through the Ages: Essays in Urban History, Culture and Society (Delhi: Oxford University Press, 1986).

Minault, Gail, The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India (New York: Columbia University Press, 1982).

--- , "Some Reflections on Islamic Revivalism vs. Assimilation among Muslims in India," Contributions to Indian Sociology, 18: 2 (July-December 1984), 301-5.

Mir Shahamat 'Ali, tr., "Translation of the Takwiyat-ul-Iman, Preceded by a Notice of the Author, Maulavi Isma'il Hajji," Journal of the Royal Asiatic Society, 13 (1852), 310-72.

Momen, Moojan, An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism (Delhi: Oxford University Press, 1985).

Mujeeb, M., The Indian Muslims (London: Allen and Unwin, 1967).

Nadwi, S. Abul Hasan 'Ali, Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas, tr. Mohammad Asif Kidwai (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1979).

Neuman, Daniel M., The Life of Music in North India: the Organization of an Artistic Tradition (Detroit: Wayne State University Press, 1980).

Padwick, Constance E., Muslim Devotions: a Study of Prayer-Manuals in Common Use (London: S.P.C.K., 1961).

Peters, Rudolph, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (The Hague: Mouton, 1979).

Pritchett, Frances W., Marvelous Encounters: Folk Romance in Urdu and Hindi (Delhi: Manohar, 1985).

Qadri, Anwar A., Islamic Jurisprudence in the Modern World (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973).

Qureshi, I. H., Ulema in Politics: A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent from 1556 to 1947 (Karachi: Maaref, 1974).

--- , The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent (610-1947): A Brief Historical Analysis (Karachi: Ma'aref, 1977).

Qureshi, M. Naeem, "The 'Ulama of British India and the Hijrat of 1920,"

Modern Asian Studies, 13: 1 (1979), 41-59.

Rahbar, Daud, tr., Urdu Letters of Mirza Asadullah Khan Ghalib (Albany: State University of New York Press, 1987).

Reid, Anthony, "Nineteenth-Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia," Journal of Asian Studies, XXVI: 2, 267-83.

Rizvi, S. A. A., Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Agra: Agra University, 1965).

--- , Shah Wali-Allah and His Times: A Study of Eighteenth Century Islam, Politics and Society in India (Canberra: Ma`rifat Publishing House, 1980).

--- , A History of Sufism in India, vol. 2 (Delhi: Munshi Manoharlal, 1983).

Robinson, Francis, Atlas of the Islamic World since 1500 (New York: Facts on File, 1982).

--- , "Islam and Muslim Society in South Asia," Contributions to Indian Sociology, 17 (1983), 185-203.

--- , "The `Ulama of Farangi Mahall and Their Adab," in Barbara D. Metcalf (ed.), Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam (Berkeley: University of California Press, 1984).

Roff, William R., "Sanitation and Security: The Imperial Powers and the Nineteenth Century Hajj," Arabian Studies, VI (Cambridge, 1982), 143-60.

--- , "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj," in Richard C. Martin (ed.), Approaches to Islam in Religious Studies (Tucson: University of Arizona Press, 1985).

--- , "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," Archipel, 29 (1985), 7-34.

--- , "Islamic Movements: One or Many?," in William R. Roff (ed.), Islam and the Political Economy of Meaning (Berkeley: University of California Press, 1987).

Royster, James E., "The Study of Muhammad: a Survey of Approaches from the Perspec*ve of the History and Phenomenology of Religion," in Muslim World, 62 (1972), 49-70.

Rubin, U., "Pre-existence and Light: Aspects of the Concept of Nur Muhammad," Israel Oriental Studies, V (1975), 62-119.

Russell, Ralph, and Khurshidul Islam, tr. and eds., Ghalib 1797-1869, vol. 1:

Life and Letters (Cambridge: Harvard University Press, 1969).

Sadiq, Muhammad, A History of Urdu Literature, 2nd ed. (Delhi: Oxford University Press, 1984).

Schacht, Joseph, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950).

—, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

Schimmel, Annemarie, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).

—, "The Golden Chain of 'Sincere Muhammadans'," in Bruce B. Lawrence, The Rose and the Rock: Mystical and Rational Elements in the Intellectual History of South Asian Islam (Durham: Duke University Program in Comparative Studies on Southern Asia, 1979).

—, "The Sufis and the Shahada," in Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (eds.), Islam's Understanding of Itself (Malibu: Undena Publications, 1983).

—, And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety (Lahore: Vanguard, 1987).

Sharar, Abdul Halim, Lucknow: The Last Phase of an Oriental Culture, tr. and ed. E. S. Harcourt and Fakhir Hussain (Delhi: Oxford University Press, 1989).

Siddiqi, M. Zameeruddin, "The Resurgence of the Chishti Silsilah in the Punjab during the Eighteenth Century," Proceedings of the Indian History Congress, 1970 (New Delhi: Indian History Congress, 1971), 1, 408-12.

Siddiqi, Muhammad Zubayr, Hadith Literature: its Origins, Development, Special Features and Criticism (Calcutta: Calcutta University Press, 1961).

Snouck C. Hungronje, Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning - the Muslims of the East Archipelago, tr. J. H. Monahan (London: Luzac and Co., 1931).

Stokes, Eric, The Peasant Armed: the Indian Revolt of 1857, ed. C. A. Bayly (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Strachey, Sir John, Hastings and the Rohilla War (Oxford: Clarendon Press, 1892). Indian reprint (Delhi: Prabha Publications, 1985).

Subhan, John A., Sufism, its Saints and Shrines (New York: Samuel Weiser,

1970).

Sufi, G. M. D., Al-Minhaj, Being the Evolution of Curriculum in the Muslim Educational Institutions of India (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1941).

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn, Shi ite Islam (Albany: State University of New York Press, 1975).

Thursby, G. R., Hindu-Muslim Relations in British India: A Study of Controversy, Conflict, and Communal Movements in Northern India 1923-1928 (Leiden: E. J. Brill, 1975).

Troll, Christian W., Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology (Delhi: Vikas, 1978).

--- (ed.), Muslim Shrines in India (Delhi: Oxford University Press, 1989).

Turner, Victor, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (Ithaca and London: Cornell University Press, 1974).

Van der Veer, Peter, Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India (Berkeley: University of California Press, 1994).

van Gennep, Arnold, The Rites of Passage (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

Voll, John, "Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab: An Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth-Century Madina," Bulletin of African and Oriental Studies, 38 (1975), 32-39.

Waugh, Earle, "Following the Beloved: Muhammad as Model in the Sufi Tradition," in Frank E. Reynolds and Donald Capps (eds.), The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion (The Hague, Paris: Mouton, 1976).

Wensinck, A. J., A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden: E. J. Brill, 1960).

Whitcombe, Elizabeth, Agrarian Conditions in Northern India: the United Provinces under British Rule, 1860-1900 (Berkeley: University of California Press, 1972).

Wolpert, Stanley, A New History of India (New York: Oxford University Press, 1982), 2nd ed.

--- , Jinnah of Pakistan (New York: Oxford University Press, 1984).

Yaduvansh, Uma, "The Decline of the Role of the Qadis in India, 1793-1876,"

Studies in Islam, 6 (1969), 155-71.

Unpublished Papers and Dissertations

Ewing, Katherine Pratt, "The Pir or Sufi Saint in Pakistani Islam," Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago, 1980.

Mas'ud, Muhammad Khalid, "Trends in the Interpretation of Islamic Law as Reflected in the Fatawa Literature of Deoband School: a Study of the Attitudes of the Ulama of Deoband to Certain Social Problems and Inventions." M.A. thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University (Montreal, 1969).

Pearson, Harlan Otto, "Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India: The Tariqah-i Muhammadiyah," Ph.D. dissertation, Department of History, Duke University, 1979.

Qureshi, G. D., "Preface to the Islamic Faith," tr. of Ahmad Riza Khan's Tamhid al-Iman ba-Ayat al-Qur'an (Stockport: Majlis-e Raza, n.d.), cyclostyle.

Valensi, Lucette, "Le jardin de l'academie, ou comment se forme une ecole de pensee." Paper presented at Colloquium on Modes of Transmission of Religious Culture in Islam, Princeton University, jointly sponsored by the Department of Near Eastern Studies, Princeton University, and the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, April 28-30, 1989.

INTERVIEWS

Ahmad, Maulana Khalil, grandson of Maulana Didar 'Ali, founder of the Dar al-'Ulum Hizb al-Ahnaf. Teaches at the Dar al-'Ulum. November 29, 1986, at Lahore.

Amritsari, Hakim Muhammad Musa, President, Markazi Majlis-e Riza, Nuri Masjid, Lahore; an authority on the Ahl-e Sunnat in current-day Pakistan. November 19, 1986, at Lahore.

Faiz, Maulana Faiz Ahmad, Imam at mosque in Golra Sharif, site of Pir Mehr 'Ali Shah's shrine. November 14, 1986, at Golra Sharif.

Faruqi, Maulana Abu'l Hasan Zaid, of Chitli Qabr, Old Delhi. Author of several books in rebuttal of "Wahhabis." June 24, 1987, at Old Delhi.

Husain, Professor Abrar, Professor of Statistics at a Rawalpindi college, has studied Ahmad Riza's works related to mathematics specifically those in

which Ahmad Riza rebutted aspects of Newton's and Einstein's theories. November 14, 1986, at Rawalpindi.

Husain, Sayyid E'jaz, a disciple of Ahmad Riza Khan and resident of Bareilly. April 17, 1987, at Bareilly.

Ja'far, Shaikh Muhammad, Secretary-General of the World Federation of Islamic Missions, Karachi. A disciple (murid) of Maulana 'Abd ul-Alim Siddiqi Meruthi (who was a follower of Ahmad Riza). October 25, 1986, at Karachi.

Khan, Maulana Akhtar Riza ("Azhari Miyan"), great-grandson of Ahmad Riza (through descent from Hamid Riza Khan; younger brother of Subhan Riza above), Sadr of the Markazi Dar al-Ifta, Bareilly, and of the All-India Sunni Jam'iyyat al- 'Ulama'. May 5, 1987, at New Delhi; October 16, at Bareilly.

Khan, Maulana Khalid 'Ali, grandson of Mustafa Riza Khan (Ahmad Riza's younger son, d. 1981). October 16, 1987, at Bareilly.

Khan, Maulana Subhan Riza ("Subhani Miyan"), great-grandson of Ahmad Riza (through descent from Hamid Riza Khan [d. 1943], Ahmad Riza's eldest son). Current Sadr (head) of the Madrasa Manzar al-Islam, Bareilly. April 17, and October 16, 1987, at Bareilly.

Khan, Maulana Tahsin Riza, grandson of Maulana Hasan Riza Khan (d. 1908), presently Sadr-e Mudarris at the Jam'iyya Nuriyya, Bareilly. Founded the Jama'at Islah al-'Ulum in February 1982, the purpose of which is to eradicate practices contrary to the shari'a (bid'a). April 17 and 18, 1987, at Bareilly.

Khan, Muhammad Zuhur ud-Din, publisher of books on the Ahl-e Sunnat movement. Owner of Maktaba Rizwiyya, Gujarat (Pakistan), and authority on political dimensions of the movement. November 21 and 23, 1986, at Lahore.

Mahmud, Raja Rashid, of the Panjab Textbook Society, and author of a history of the Hijrat movement in 1920. November 29, 1986, at Lahore.

Na'imi, Maulana Muhammad Athar, grandson of Muhammad 'Umar Na'imi (a disciple of Na'im ud-Din Muradabadi and assistant editor of the journal Al-Sawad al-A'zam published by Na'im ud-Din). Member, Central Roiyat-e

Hilal Committee, Sind, and Honorary Khatib at Jame` Masjid Arambagh, Karachi. November 10 and 11, 1987, at Karachi.

Na`imi, Maulana Rizwan ud-Din, grandson of Na`im ud-Din Muradabadi. October 19, 1987, at Muradabad.

Niyazi, Dr. Mustafa Husain Nizami, son of Maulana Niyaz Ahmad who founded the Khanqah-e Niyaziyya at Bareilly and whose `urs Ahmad Riza is reported to have attended each year. April 19, 1987, at Bareilly.

Okarwi, Kaukab Noorani, Chairman of the Okarwi Academy, Karachi. October 29, 1986, at Karachi.

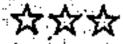
Qadiri, Maulana `Abd ul-Hakim Sharf, teacher at Jam`iyya Nizamiyya Rizwiyya, Lahore, and author of several books on aspects of Ahl-e Sunnat belief and practice. November 18, 19, 20, 23, 1986, at Lahore.

Qadiri, Maulana Ghulam `Ali Okarwi, a student of Sayyid Abu'l Barakat (son of Didar `Ali, founder of the Dar al-`Ulum Hizb al-Ahnaf, Lahore), and teacher of fiqh and hadis. October 29, 1986, at Karachi.

Rana, Professor Ghulam Sarwar, Assistant Professor, Political Science Department, Government College, Lahore. Interested in the role of sufis in the creation of Pakistan. November 22, 1986, at Lahore.

Sarwar, Mufti Ghulam, of Jam`iyya Ghausiyya, Lahore, author of a work on the economic aspects of the Nizam-e Mustafa. Became a disciple of Mustafa Riza Khan (Ahmad Riza's younger son) in 1980. November [illegible] and 22, 1986, at Lahore.

Siddiqui, Professor Bashir Ahmad, Department of Islamic Studies, Panjab University, Lahore. November 27, 1986, at Lahore.

Waqar ud-Din, Maulana, teacher of hadis and mufti at Madrasa Amjadiyya, Karachi. August 12, 1986, at East Meadow, New York.

کتاب کے بارے میں

زیر نظر کتاب تحریک بریلویت کے نہایت وسیع اور گہرے مطالعے پر مشتمل ہے۔ اس تحریک کی تشکیل کے عوامل ومحرکات، اثرات ونتائج، تحریک کے بانی اعلیٰ حضرت مولانا **احمد رضا خاں** کی شخصیت کے امتیازی پہلوؤں اور آراوافکار کو جدید علمی وتحقیقی اسلوب میں نہایت غیر جانب داری کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ کتاب کے مطالعے سے انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں خارجی سطح پر ہندوستان میں برطانوی سامراج اور داخلی سطح پر مسلمانوں کے دوسرے مکاتب فکر کے ساتھ تحریک کی مذاحمت وکش مکش اور دینی وسماجی حلقوں پر مرتب ہونے والے اس کے اثرات کا نقشہ بھی سامنے آجاتا ہے۔